ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبر آبادی

لے باعث انھوں نے بڑی بڑی سختیاں جھیلیں اور مصائب برداشت کئے۔ لیکن عزم وہمت میں فرا
پیدا نہیں ہوئی۔ طبعاً بڑے ہنسوڑ اور خوش مزاج تھے اور ساتھ ہی بڑے رقیق القلب بھی
بوالکلام آزاد کے تو عاشق زار ہی تھے اور اس لئے اُن کی وفات کے بعد وہ خود بھی اپنی زندگی سے
ہوگئے تھے لیکن بہت سے لوگوں کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ
وفات کی خبر جب انھوں نے سنی تو اس طرح بے ساختہ بلک بلک کر روئے ہیں کہ دیکھنے والوں کو ان پر رحم آتا

اللھم اغفرلہ وارحمہ

احباب کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ راقم الحروف دس برس اور چند ماہ کے بعد مدرسہ عالیہ کلکتہ کی
ت سے سبکدوش ہوکر مسلم یونیورسٹی علی گڈھ سے منسلک ہوگیا ہے۔ اس لئے ذاتی خط وکتابت
مندرجہ ذیل پتوں میں سے کسی پتہ پر کی جائے۔

(۱) صدر شعبۂ سنی دینیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔

(۲) علی منزل۔ لال ڈگی روڈ۔ سول لائنز۔ علی گڈھ۔

کلکتہ میں قیام کی یہ مدت دیکھتے دیکھتے ایک خواب کی طرح پوری ہوگئی! اور خواب بھی وہ جو بڑا حسین و
تھا جس کے اثرات عمر بھر ذہن میں جاگزیں رہتے ہیں یہاں ایک پردیسی کی پذیرائی جس طرح گورنمنٹ نے کی۔
الیہ کے اساتذہ اور طلبا نے کی اور پبلک کے مختلف طبقات اور جماعتوں نے کی اس کی وجہ سے کلکتہ
تا اور پورا مغربی بنگال عموماً پردیس نہیں بلکہ وطن سے بھی کچھ زیادہ گہوارۂ انس ومحبت ہوگیا تھا میں
سے روانگی کی تاریخ قصداً مخفی رکھی لیکن روانگی سے ایک ہفتہ قبل جب اس کا اظہار ہوگیا تو جس
دوستوں نے مختلف طریقوں سے جس طرح اپنے تعلقِ خاطر کا اظہار کیا ہے اس کو میں اپنی حیات مستعار کا ایک
سرمایہ تصور کرتا ہوں۔ علمی، ادبی، ثقافتی اور تعلیمی اداروں اور انجمنوں نے الوداعی پارٹیوں اور جلسوں کا
انتظام کیا۔ احباب نے شخصی طور پر پُرتکلف دعوتوں کا بندوبست کیا۔ اردو اخبارات نے ان الوداعی [illegible]
جلسوں میں میری تقریریں جلی عنوانات سے شائع کیں اس کے علاوہ طویل اداریے اور اڈیٹوریل نوٹ
[illegible] کے وقت خیالات [illegible] پر مقالات اور نظمیں شائع کیں [illegible] کا ایک تحیر
[illegible] کا تصور بھی نہیں کرسکتا تھا وداعی تقریبات کے موقع پر [illegible] دوستوں نے جو تقریریں کیں

یا نظمیں پڑھیں اُن کا ایک ایک لفظ خلوص محبت اور شفقت کا آئینہ دار تھا صد یہ ہے کہ بڑے بڑے سن رسیدہ بزرگوں اور ہم عمر دوستوں کو بے ساختہ روتے اور گلو گرفتہ میں نے تنہا نہیں تمام شرکائے جلسہ نے دیکھا ہے۔ بعض وہ حضرات جن سے کلکتہ کی مدت قیام میں ایک مرتبہ بھی کبھی ملاقات نہیں ہوئی تھی انھوں نے بھی ایسی نظمیں لکھیں اور سنائیں جن کا لفظ لفظ درد و اثر میں ڈوبا ہوا اور انتہائی مخلصانہ جذبات کا ترجمان تھا (یہ نظمیں جو فنی اعتبار سے بھی بڑی پختہ اور بلند ہیں اس لئے جستہ جستہ "برہان" میں بھی شائع ہوں گی) اردو۔ عربی اور بنگلہ زبانوں میں لکھے ہوئے سپاس ناموں کا اتنا انبار لگ گیا کہ کلکتہ سے منتقل ہوتے وقت منجملہ اور اثاثہ بیت کے اُن کا ایک مستقل عدد ہو گیا۔ اور چوں کہ وہ سب شیشہ میں فریم کئے ہوئے تھے اس لئے اُن کو بڑی احتیاط سے لانا پڑا۔ محبت و خلوص اور نوازش و کرم کے ان غیر معمولی مظاہروں کو یہ بندۂ ناچیز دیکھتا تھا اور مولانا محمد علی مرحوم کا یہ مصرعہ بار بار پڑھتا تھا

اک فاسق و فاجر میں اور ایسی کراماتیں

حقیقت یہ ہے کہ میں اپنی نسبت کبھی کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوا۔ من آنم کہ من دانم کے بمصداق میں اپنی بساط اور ہیچ میرزی سے کبھی غافل نہیں ہوا۔ یہ جو کچھ ہوا محض لطف و کرم خداوندی ہے خدا جب اپنے کسی حقیر بندہ پر مہربان ہوتا ہے تو اُس کے بزرگوں اور دوستوں کے دل میں اس کی طرف سے ایسا ہی حسن ظن اور تعلق خاطر پیدا کرتا ہے اور اسی وجہ سے اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے اُس کا مقصد واما بنعمۃ ربک فحدث کی تعمیل اور بموجب من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ تشکر و امتنان کے سوا کچھ اور نہیں۔ جزاھم اللہ عنی احسن الجزاء۔

مغربی بنگال عموماً اور کلکتہ کے مسلمانوں میں خصوصاً اللہ تعالیٰ نے بحیثیت مجموعی جو خصوصیات رکھی ہیں اُن میں عالی ہمتی ہے۔ بیدار مغزی اور توانائی ہے مذہبی اور قومی مسائل سے دل چسپی اور اُن کی گتھیوں کو سلجھانے کا جذبہ ہے علمی اور ثقافتی روایات کو محفوظ اور زندہ رکھنے کا ولولہ ہے اگر یہ سب مل جل کر کام کریں تو پورے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایک مثالی اور نمونہ بن سکتے ہیں اللہ تعالیٰ اُن کو اس کی توفیق عطا فرمائے اور اپنی مدد اُن کے شامل حال کرے۔

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل ایل بی - پی ایچ ڈی رجسٹرار امتحانات
عربی و فارسی اتر پردیش

۱- یونانی جاننے والے مترجمین "یونانی علوم مسلمانوں میں کس طرح منتقل ہوئے"؟ یہ ایک دلچسپ سوال ہے۔

مستشرقین نے اپنے قومی تفوق کے ادعا کی بنا پر یونانی علم و حکمت اور "مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے درمیان شامی عیسائیوں کو وسیط قرار دیا ہے: یعنی مسلمانوں نے علوم و فنون کی ترقی میں جو خدمات شائستہ بھی انجام دی ہوں، اصلاً وہ شامی عیسائیوں ہی کے شاگرد تھے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ اس مفروضہ کے مقدمات سطحی ہیں اور مستشرقین کا استدلال ساتنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔

اس کے مقابلے میں مسلمان مورخین نے یونانی علم و حکمت کے مسلمانوں میں منتقل ہونے کی جزئیات و تفصیلات اسلامی تواریخ میں قلمبند کی ہیں اگرچہ منتشر طور پر۔ ان کا ماحصل یہ ہے کہ یونانی علوم مسلمانوں میں تین راستوں سے داخل ہوئے:۔

(۱) طبقۂ کتاب و دبیران کے ذریعے جو اکثر حالات میں نومسلم ایرانی تھے۔

(ب) خلفاء و امراء کی تشجیع و تشویق اور سرپرستی میں پیشہ ور مترجمین کے ذریعے جو یا تو عراق اور جندی سابور کے نساطرہ تھے یا حران کے صابئی۔

(ج) اسکندریہ کے حکماء فلاسفہ کے مشائی معلمین کے ذریعے جو تیسری صدی کے آخر میں انطاکیہ و حران ہوتے ہوئے بغداد پہنچ گئے تھے۔

اس کی تفصیلی کیفیت "یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم[1]" اور "فارابی کی منطق[2]" میں مذکور ہے۔ اس سلسلے میں جو کچھ کہا گیا اُس کا ماحصل تو وہی مستشرقین کے محرزہ بالا مفروضہ کی تفصیل و تبسیط ہے جس پر تبصرہ مستشرقین کے مفروضہ کی تنقید میں کیا جائے گا مگر اس ضمن میں ایک عجیب بات دیکھنے میں آئی جس کا منشا رحسب ذیل ہے۔

"مسلمان علمار فارسی سے مختلف اسباب کی بنا پر براہِ راست واقف تھے۔ قدیم رومی زبان کے جاننے والوں کا ذکر بھی خال خال کتبِ تراجم میں نظر سے گذرا ہے۔ لیکن یونانی کے جاننے والے علمار کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گزرا"

اس خیال کی اور اسی طرح دوسرے خیالات کی تائید میں ابن الندیم، ابن القفطی، ابن ابی اُصیبعہ وغیرہ کا حوالہ دیا گیا ہے:-

"الفصل، فہرست ابن ندیم، تاریخ الحکمار، عیون الانباء اور دوسری تراجم و تاریخ کی کتابوں سے بھی اس رائے کی تائید میں مدد ملتی ہے"

لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ ان مآخذ و مصادر کے مطالعہ کی یا تو زحمت نہیں فرمائی گئی یا فرمائی گئی تو ان کی تصریحات کو اس وجہ ناقابلِ اعتنا سمجھا گیا گویا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

(۱) اُصولاً یہ امر قابلِ غور ہے کہ جو یونانی علوم مسلمانوں میں منتقل ہوتے وہ صرف فلسفہ اور طب ہی میں منحصر نہ تھے۔ اُن کا بڑا حصہ ریاضیات پر مشتمل تھا۔ پھر ریاضیات میں مشغولیت عملی اذہان کا حصہ ہے اور سریانی علمار [شامی عیسائی] جنہیں یونان اور اسلام کے درمیان وسیط قرار دیا جاتا ہے، مذہبی موشگافیوں میں مشغول تھے انھیں ان Exact Sciences کے مطالعہ کی فرصت کہاں۔

اس بات کی تائید قدیم سریانی ادب کی تواریخ سے ہوتی ہے۔ سریانی ادب کی

---

[1] معارف اعظم گڈھ بابت اپریل مئی جون جولائی ۱۹۵۸ء [2] معارف اعظم گڈھ بابت نومبر دسمبر ۱۹۵۶ء جنوری فروری مارچ اپریل ۱۹۵۷ء

تاریخوں میں منطق، فلسفہ، طب اور دیگر عرفانی علوم Occult sciences کے تراجم وتصانیف کا ذکر ہے مگر ہندسہ و ہیئت کی کسی اہم بالشان کتاب [مثلاً اصول اقلیدس، مخروطات، ابلونیوس وغیرہ] کے سریانی ترجمہ کا پتہ نہیں چلتا۔ اس سلسلے میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں

(۱) مشرقی (سریانی بولنے والے) عیسائیوں کو خواہ وہ نسطوری ہوں یا یعقوبی منطق و فلسفہ سے براہ راست کوئی دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ ان علوم کو اپنے مذہبی معتقدات فرقہ وارانہ مواقفت کی تائید و تشبیہ کے لئے سیکھتے تھے اور چوں کہ نسطوری تعلیمات دوسرے مسیحی فرقوں کے برخلاف زیادہ قرین عقل تھیں اس لئے ان کی تائید و تشیید کے لئے نساطرہ یونانی فلسفے سے مدد لیتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر نسطوری مبلغ جس طرح مسیحیت کا مبشر تھا اُسی طرح یونانی فلسفہ کا معلم بھی تھا۔ اس طرح ارسطو کی بہت سی کتابیں اور ان پر بعد کے مفسرین نے جو تعلیقات لکھی تھیں سریانی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز پانچویں صدی مسیحی میں "ایباس" نے کیا جس نے سب سے پہلی مرتبہ فرفوریوس کی ایساغوجی کا سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔[۱]

بومشترک Baumstark کی "تاریخ ادب سریانی" سے معلوم ہوتا ہے کہ شرق قریب (میسوپوٹامیہ، سریا اور مغربی ایران) میں طب کی تعلیم کا رواج نہ تھا۔ طب کی تعلیم صرف اسکندریہ کے مدرسہ کے ساتھ مخصوص تھی جہاں یعاقبہ Monophysites کا غلبہ تھا نسطوری علماء علی العموم علوم فلسفیہ ہی کے ساتھ اعتنا برتتے تھے۔ وہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں، بالخصوص ارسطاطالیسی منطق اور اس کی شروح کو یونانی سے سریانی میں منتقل کیا کرتے تھے۔[۲]

بعد میں یعقوبی عیسائیوں نے بھی منطق و فلسفہ کے ساتھ اعتنا شروع کر دیا اور اُن کے مشاہیر علماء نے بھی فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا سریانی میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ان میں

---

[۱] معارف جون ۱۹۵۹ء صفحہ ۴۳۲ [۲] ایضاً ص ۴۳۴

سرجیوس راس عینی زیادہ مشہور ہے۔ اسی طرح نسطوری علماء نے طب کے ساتھ اعتنا شروع کیا اور غالبًا یہ اعتنا خسرو انوشیرواں (۵۳۱ - ۵۷۲) کے عہد میں جندی سابور کے مدرسہ کے قیام کے بعد بہت زیادہ بڑھ گیا چنانچہ صدر اسلام میں جندی سابور کے مدرسہ طب اور اُس کے بیمارستان پر یہی نسطوری علماء چھائے ہوتے تھے۔ انھیں کو عباسی خلفاء نے بلا کر اپنا معالج خصوصی مقرر کیا اور انھیں کے ذریعے طب کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں۔

لیکن ریاضیات [بالخصوص ریاضیات اعلیٰ) کے ساتھ سریانی بولنے والے مسیحیوں میں کسی دلچسپی کا اظہار نہیں ملتا۔

(ب) عہدِ حاضر میں محققین نے ریاضی و ہیئت کی جن قدیم ادبیات عالیہ کو ایڈٹ کیا ہے اُن کے مقدموں میں ان کتابوں کے قدیم مخطوطات نیز مختلف زبانوں میں اُن کے تراجم کا بھی تفصیلی گوشوارہ دیا ہے۔ مثلاً ٹی۔ ایل۔ ہیتھ T.L. Heath نے اصول اُقلیدس کا ایک بہت اچھا ایڈیشن مرتب کیا ہے اس کے مقدمہ میں انھوں نے اقلیدس کے ان تمام تراجم کا ذکر کیا ہے جو مختلف زبانوں عربی، لاطینی، انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ میں ہوئے ہیں مگر کسی سریانی ترجمہ کا ذکر نہیں کیا[1]۔ کوئی اور مصنف بھی اصول اقلیدس کے کسی سریانی ترجمہ کا حوالہ نہیں دیتا۔ اس لئے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ سریانی زبان میں اصول اقلیدس کا ترجمہ نہیں ہوا۔

اسی طرح بارھویں صدی مسیحی سے بیشتر اصول اقلیدس کے لاطینی ترجمہ کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اُقلیدس کا قدیم ترین لاطینی ترجمہ جو عرصے تک رومن دنیا میں مقبول رہا بوتھیس Boethius کا تھا مگر یہ اُصول اُقلیدس کے ابتدائی مقالوں کی تلخیص تھی[2]۔ کامل اُقلیدس کا لاطینی میں ترجمہ پہلی بار بارھویں صدی مسیحی میں ہوا[3] حالانکہ اس سے پہلے عربی میں اُقلیدس کے کم و بیش پانچ ترجمے ہو چکے تھے [اور واقعہ تو یہ ہے کہ اُقلیدس کے یہ لاطینی تراجم براہ راست یونانی سے نہیں بلکہ عربی ترجمے سے ماخوذ تھے]

---

[1] Thirteen Books of Euclid vol I ص ۹۳ [2] ایضاً جلد اول ص ۹۳

[3] ایضاً جلد اول ص ۹۳

غرض جس وقت مسلمانوں میں اُقلیدس کا ترجمہ ہوا دنیا میں نہ اُصولِ اقلیدس کا سریانی ترجمہ موجود تھا نہ لاطینی ترجمہ۔ اسی طرح یونانی ہندسہ وہیئت کی دیگر ادبیاتِ عالیہ کے سریانی یا لاطینی تراجم بھی نہیں ہوئے تھے۔

مگر یونانی علوم کی پہلی کتاب جو عربی میں ترجمہ ہوئی وہ اصولِ اُقلیدس تھی۔ ابن خلدون لکھتا ہے۔

"کتاب اُقلیدس ...... اول ما ترجم من کتب الیونانیین فی الملۃ ایام ابی جعفر المنصور"[1]	اُصول اقلیدس یونانی کتابوں میں سب سے پہلی کتاب ہے جس کا خلیفہ منصور عباسی کے زمانہ میں عربی میں ترجمہ ہوا۔

اس کے بعد ہارون الرشید [۱۷۰ - ۱۹۳ ہجری] کے زمانہ میں برامکہ کی سرپرستی کے اندر حجاج بن یوسف بن مطر نے پوری اقلیدس (۱۳ مقالے) کا ترجمہ کیا۔ جدید تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ حجاج بن یوسف کا ترجمہ اقلیدس حرف بحرف یونانی اصل کی عربی نقل ہے۔

ظاہر ہے کہ منصور عباسی کے زمانہ کے ترجمہ اُقلیدس یا حجاج کے تراجم اُقلیدس [نقل ہارونی اور نقل مامونی] کی اصل نہ سریانی ہے نہ لاطینی۔ اس لئے یقیناً یہ ترجمے براہ راست یونانی سے ہوئے تھے اور اس کے بعد یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ عہدِ منصوری کا مترجم اُقلیدس اور حجاج بن یوسف بن مطر یونانی زبان بہت اچھی طرح جانتے تھے۔

تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں اسحٰق بن حسین نے از سرِ نو اُقلیدس کا عربی میں ترجمہ کیا اور ثابت بن قرہ نے اس پر اصلاح دی۔ ٹی۔ ایل۔ ہیتھ نے مؤکد طور پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ اسحٰق نے براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا نیز ثابت بن قرہ نے اُقلیدس کے متعدد یونانی نسخوں کو سامنے رکھ کر اس پر اصلاح دی تھی:-

There seems no doubt that Ishaq, who must have known Greek as well as his father, made his translation direct from the Greek... ... Thabit undoubtedly consulted Greek MSS. for the purpose of

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص۴۸۰

his revision. This is expressly stated in a marginal note[1] by a Hebrew version of the Elements made from Ishaq.

[اس بات میں کوئی شک معلوم نہیں دیتا کہ اسحٰق نے جو اپنے باپ کی طرح یونانی زبان جانتا تھا، اپنا ترجمہ براہِ راست یونانی سے کیا تھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بلاشبہ ثابت نے اس ترجمہ کی اصلاح کے واسطے یونانی نسخوں سے رجوع کیا تھا۔ اسحٰق کے ترجمہ اُقلیدس سے عبرانی زبان میں جو ترجمہ کیا گیا تھا اُس کے حاشیہ میں اس بات کو صاف صاف بیان کیا گیا ہے]

لیکن اُقلیدس کا وہ عبرانی ترجمہ ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ اُس تک رسائی کا بظاہر امکان ہے۔ مگر محقق طوسی کی تحریر اُقلیدس موجود ہے محقق نے نویں مقالے کی اکتیسویں[۳۱] شکل کے آخر میں حسبِ ذیل نوٹ دیا ہے :-

"یروی عن ثابت ان ھذا	ثابت بن قرہ سے روایت ہے کہ یہ شکل اور اس
الشکل والذی قبلہ لم یکونا	سے پہلے والی شکل (مقالہ تاسعہ کی تیسویں
فی النسخ الیونانیۃ"[۲]	اور اکتیسویں شکلیں) یونانی نسخوں میں نہیں تھیں۔

غرض اُصولِ اُقلیدس کے یہ ترجمے براہِ راست یونانی اُقلیدس سے ہوئے تھے[اُقلیدس کے مزید تراجم کا ذکر آگے آرہا ہے] یہی حال مخروطات و متوسطات اور ریاضی و ہیئت کی دوسری کتابوں کا ہے جو یونانی اصل ہی سے ترجمہ ہوئی تھیں۔ اس لئے ان کے مترجمین یقیناً یونانی زبان جانتے تھے۔ پھر ان کتابوں کے جو عربی تراجم آج موجود ہیں وہ یونانی اصلوں سے سرِ مو مختلف نہیں ہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ ان کتابوں کے مترجم نہ صرف یہ کہ یونانی زبان سے شناسا تھے بلکہ اُس کے جید عالم بھی تھے۔ (اس بات کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے کہ اُس زمانہ کے علمی حلقوں میں یونانی زبان و ادب جاننے کا بہت زیادہ رواج تھا)

(۲) منطق میں بھی سریانی زبان کے اندر صرف فرفوریوس کی ایساغوجی اور اَرسطو کی

---

[1] The Thirteen Books of Euclid vol I pp 75-76 [۲] تحریر اُقلیدس مطبوعہ طہران ۱۲۹۸ھ

آٹھ کتابوں میں سے ڈھائی تین کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں لیکن چوتھی صدی ہجری میں ارسطو کی باقی منطقی کتابوں کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ ان پر شروح تفاسیر لکھی گئیں۔ نیز منطق کی اور کتابوں کے بھی ترجمے ہوئے۔ ظاہر ہے یہ عربی تراجم مستقلاً سریانی تراجم پر مبنی نہیں تھے بلکہ یونانی سے براہ راست یا بالواسطہ ماخوذ تھے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) مسیحیت اور منطق پر پابندی | چوتھی صدی مسیحی میں مسیحیت رومن سلطنت کا مملکتی مذہب قرار پائی۔ مسیحی پیشواؤں نے نہ صرف قدیم مذاہب کے پیروؤں کو اپنے تعصب و عناد کا شکار بنایا بلکہ علم و حکمت کے تعلیم و تعلّم پر بھی پابندی لگائی۔ منطق کی تعلیم کا بڑا حصہ ممنوع قرار پایا۔ اس کی تفصیل ابن ابی اصیبعہ نے خود فارابی سے نقل کی ہے۔

جاءت النصرانیہ	نصرانیت کا زمانہ آیا ..... تمام مذہبی پیشوا
واجتمعت الاساقفہ وتشاوروا	جمع ہوئے اور مشورہ کیا کہ اس تعلیم سے کتنا
فیما یترک من ہذا التعلیم وما	حصہ باقی رکھا جائے اور کتنا مسترد کر دیا جائے
یبطل فرأوا ان یعلم من کتب	پس یہ رائے قرار پائی کہ منطق کی کتابوں میں
المنطق الی آخر الاشکال الوجودیۃ	سے "اشکال وجودیہ" کے اختتام تک تعلیم
ولا یعلم ما بعدہ لانہم رأوا	دی جائے اور اس کے بعد کے مباحث نہ پڑھائے
ان فی ذلک ضررًا علی النصرانیۃ	جائیں کیوں کہ ان کی رائے میں اس سے نصرانیت
..... الی ان کان الاسلام	کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا ..... یہاں
بعدہا بمدۃ طویلۃ	تک کہ عرصۂ دراز کے بعد اسلام کا زمانہ آیا
وکان الذی یتعلم فی ذلک الوقت	..... اور اس وقت تیسری صدی ہجری
الی آخر الاشکال الوجودیۃ[1]	کے آخر میں "اشکال وجودیہ" کے اختتام
	تک تعلیم کا رواج تھا۔

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۱۳۵

اور اس کے بعد کی منطق تعلیم ممنوع تھی اور " الجزء الذی لا یقرأ " کہلاتی تھی۔ فارابی کہتا ہے۔

"وکان ینتھی ما بعد الاشکال الوجودیۃ الجزء الذی لا یقرأ"[1] اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ " الجزء الذی لا یقرأ " کہلاتا تھا۔

فارابی کی اس روایت کی تصدیق میں ڈاکٹر ماکس مایرہوف Max Meyerhof نے اپنے مشہور مقالہ " اسکندریہ سے بغداد تک " کے اندر رینان Renan اور اسٹینشنیڈر Steinschneider کا حوالہ دیا ہے جو کہتے ہیں کہ ارغانون یا منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ تحلیلات اولیٰ [انالوطیقا] کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز پانچویں صدی سے جب کہ نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز ہوا [یعنی پربوس انطاکی کے زمانہ سے] تحلیلات اولیٰ [کتاب القیاس] کے سوا نہ اور کچھ ترجمہ ہوا نہ کسی اور کتاب کی تفسیر لکھی گئی۔ یہی انداز یعقوبی Monophysites فرقے کے علماء مثلاً جورجیوس سقف العرب وغیرہ کا بھی رہا۔ وہ بھی اس جزء کے علاوہ نہ کسی اور چیز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ[2]۔

اسی رسم پر فارابی کے زمانہ تک مسلمان مترجمین و مفسرین کتب منطق نے عمل کیا۔ ابتدائی تین صدیوں میں قاطیغوریاس Categoriae باری ارمینیاس Peri Hermeneias اور انالوطیقا اولیٰ Prior Analytica کے ترجمے ہوتے، تلخیصیں لکھی گئیں، جوامع تیار ہوئیں اور شروح و تفاسیر لکھی گئیں مگر بعد کی پانچ کتابوں ابودیقطیقا (کتاب البرہان) طوبیقا (کتاب الجدل) سوفسطیقا (کتاب الحکمۃ المموھۃ) ریطوریقا (کتاب الخطابۃ) اور ابوطیقا (کتاب الشعر) کے ساتھ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ قاطیغوریاس کے مروجہ نسخہ کو حنین بن اسحٰق نے عربی میں ترجمہ کیا باری ارمینیاس کو اس کے بیٹے اسحاق نے باپ کے سریانی ترجمہ سے عربی میں نقل کیا اور انالوطیقا کو تیاذورس نے عربی میں ترجمہ کیا اور حنین نے اس پر اصلاح دی۔

---

[1] طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۱۳۵ [2] التراث الیونانی ص [illegible]

غالباً یہ عربی تراجم سریانی سے ہوتے اگرچہ اس سے پہلے دوسری صدی کے ربع ثالث میں سلام[1] حرانی نے ان تینوں کتابوں اور فرفوریوس کی ایساغوجی کا براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔

(ب) رسم قدیم سے بغاوت | منطق تعلیم کی رسم قدیم کے خلاف سب سے پہلے فارابی نے بغاوت کی اور اُس نے اصرار کر کے اپنے اُستاد یوحنا ابن حیلان سے کتاب البرہان بھی پڑھی۔ اس کے بعد مسلمانوں میں "الجزء الذی لا یقرأ" کے پڑھنے پڑھانے کا بھی رواج ہو گیا۔ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے:۔

"قال ابو نصر الفارابی عن نفسہ انہ تعلم من یوحنا بن حیلان الی آخر کتاب البرھان۔۔۔ وصار الرسم بعد ذلک حیث صار الامر الی معلمی المسلمین ان یقرء من الاشکال الوجودیۃ الی حیث قدر الانسان ان یقرء"[2]

ابو نصر فارابی نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ اُس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے خاتمہ تک پڑھا۔۔۔۔ پھر جب منطق کی تعلیم مسلمان معلّمین فلسفہ میں آئی تو یہ رسم ہو گئی کہ طالب علم اشکال وجودیہ کے بعد (الجزء الذی لا یقرأ سے) جس قدر حصہ پڑھ سکتا ہو پڑھ لے۔

چنانچہ سب سے پہلے تیسری صدی میں حنین بن اسحٰق اور اُس کے بیٹے اسحٰق بن حنین نے انولوطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور اس سریانی ترجمہ سے فارابی کے معاصر متی بن یونان نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح اسحٰق بن حنین نے طوبیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے جو فارابی کا شاگرد تھا سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا سوفسطیقا کو ابن ناعمہ اور متی بن یونان نے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے تو فیلی [illegible] سے عربی میں ترجمہ کیا۔ ریطوریقا کو اسحٰق بن حنین نے عربی میں ترجمہ کیا۔ بوطیقا کو متی بن یونان نے ترجمہ کیا۔

---

[1] معارف جولائی ۱۹۳۰ء ص ۵۵ [2] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ ص ۱۳۵

ابو دیقطیقا پر پہلے کندی نے شرح لکھی تیسری صدی کے آخر یا چوتھی صدی کے آغاز میں متی بن یونان اور فارابی نے اس پر شروح لکھیں طوبیقا پر فارابی نے شرح لکھی۔ یونانی حکما میں سے طوبیقا پر اموتیوس اور اسکندر افرودیسی نے جو شرح لکھی تھی اس کا عربی ترجمہ اسحٰق بن حنین نے کیا۔ دوسرا ترجمہ ابو عثمان دمشقی نے کیا۔ سوفسطیقا کی تفسیر پہلے کندی نے کی پھر قویری نے۔ ریطوریقا کی تفسیر فارابی نے کی اور ابوطیقا کی تلخیص کندی نے کی[۱]

ان میں قدیم ترین کندی ہے اُس نے ابو دیقطیقا پر شرح لکھی، سوفسطیقا پر شرح لکھی اور ابوطیقا کی تلخیص کی۔ کندی حنین بن اسحٰق اور اسحٰق بن حنین سے مقدم ہے جنہوں نے ابو دیقطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا۔ اور متی بن یونان سے تو بہت زیادہ مقدم ہے جس نے سوفسطیقا کو سریانی میں اور ابوطیقا کو عربی میں ترجمہ کیا۔ لہذا کندی کے زمانہ میں کسی سریانی ترجمہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے کہ کندی نے یہ شروح اور تلخیص کس متن سے کیں یہاں اس بات کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ یا تو کندی کے پیش نظر ان کتابوں کے عربی تراجم تھے [جو بعد میں غیر معروف ہو گئے مگر جو براہِ راست یونانی سے کئے گئے تھے] یا کندی نے ان کتابوں کی یونانی اصلوں کو سامنے رکھ کر ان کی شروح اور تلخیص لکھیں [غالباً یہ موخر الذکر شق زیادہ قرین قیاس ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی]

رہے حنین بن اسحٰق اور اسحٰق بن حنین تو وہ مترجمین عہدِ اسلام کے گل سر سبد ہیں خواہ براہِ راست یونانی سے عربی میں ترجمہ کریں جیسا کہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کے سلسلے میں کیا یا سریانی کے واسطے سے کریں، بہر حال یونانی سے واقف تھے۔ اسی طرح متی بن یونان بھی سریانی کے علاوہ یونانی میں دستگاہ کامل رکھتا تھا، اُس نے نہ صرف اسحٰق کے سریانی ترجمہ ابو دیقطیقا اور بوطیقا کو عربی میں نقل کیا بلکہ خود سوفسطیقا کو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا۔

---

[۱] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۴۹ - ۲۴۸

بہرحال ارسطاطالیسی منطق کی باقی پانچ کتابوں کے ترجمے ایسے لوگوں نے کئے جو "مترجمین عہدِ اسلام" کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے اور یونانی کے جید عالم تھے۔

ارسطاطالیسی منطق کی کتب ثمانیہ کے علاوہ اور بھی منطق کی کتابیں تھیں مثلاً جالینوس کی "کتاب البرہان" جو عہدِ اسلام سے پیشتر سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں لیکن مترجمین اسلام کی سعی و اعتناء سے اپنی یونانی اصل میں دریافت ہو کر ترجمہ ہوئیں۔ جالینوس کی کتاب البرہان کو سب سے پہلے جبرئیل بن بختیشوع نے تلاش کرایا اور بڑی زحمت کے بعد ابو بشر نے اس کے کچھ مقالے حاصل کر کے اُن کا ترجمہ کیا۔ بعد ازاں حنین بن اسحٰق نے بڑی جدوجہد کے بعد اُس کے کچھ مزید مقالے تلاش کئے چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے :-

"کتاب البرهان ..... قال	کتاب البرہان ..... حنین نے کہا ہے کہ
حنین ولم یقع الی هذه الغایة الی	آج تک ہمارے معاصرین میں سے کسی کو یونانی
احد من اهل دهرنا لکتاب	زبان میں کتاب البرہان کا مکمل نسخہ نہیں ملا۔
البرهان نسخة تامة بالیونانیة	حالانکہ جبرئیل نے اس کی تلاش میں بہت
علی ان جبرئیل قد کان عنی	زیادہ اعتناء کیا تھا اسی طرح میں نے بھی اسے
بطلبه عنایة شدیدة وطلبته	بہت زیادہ ڈھونڈا ..... مگر مجھے صرف
انا بغایة الطلب فلم اجد منه	دمشق میں اس کا کوئی نصف حصہ دستیاب
شیئا الا بدمشق نحواً من نصفه	ہوا جبرئیل کو بھی کچھ مقالے ملے تھے ...
..... وقد کان جبرئیل	... جن کا ترجمہ اُس کے ایماء سے ایوب نے کیا تھا
ایضاً وجد منه مقالات	..... آٹھویں مقالے سے گیارہویں مقالے
..... وترجم له ایوب ما	تک جو حصہ دستیاب ہوا اس کا ترجمہ عیسیٰ بن
وجد منها ..... وترجم	یحییٰ نے اور بارہویں مقالے سے پندرہویں
عیسیٰ بن یحییٰ ما وجد من	مقالے تک کا ترجمہ اسحٰق بن حنین نے عربی میں کیا

المقالة الثامنة الی المقالة
الحادیة عشر و ترجم اسحق
بن حنین من المقالة الثانیه
عشر الی المقالة الخامسة عشر
الی العربیۃ [1]

اسی طرح ارسطا طالیسی فلسفہ کی بہت سی کتابیں تھیں جو سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں مگر عربی میں ان کا ترجمہ ہوا جو یقیناً یونانی اصل سے براہ راست ہوا ہوگا۔ مثلاً ارسطو کی "کتاب الآثار العلویہ Meteorologica" پر اسکندر افرودیسی نے شرح لکھی تھی مگر یہ شرح متقدمین و متاخرین میں سے کسی نے بھی سریانی میں ترجمہ نہیں کی لیکن اس کا عربی میں ترجمہ ہوا چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:۔

الکلام علی الآثار العلویۃ... ولاسکندر شرح نقل الی العربی ولم ینقل الی السریانی [2]	کتاب الآثار العلویہ .... اسکندر افرودیسی نے اس پر شرح لکھی تھی۔ یہ شرح عربی میں ترجمہ ہوئی مگر اس سے پہلے سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی۔

(۳) مترجمینِ عہد اسلام کی ایک بڑی تعداد صابئہ حران پر مشتمل تھی جو دوسری زبانوں کے ساتھ ساتھ یونانی میں بھی مہارتِ تامہ رکھتے تھے حرانی مترجمین کے علاوہ اور بھی مترجمین یونانی جانتے تھے کیوں کہ اس کی تعلیم کا مشرق قریب میں عرصے سے رواج تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:۔

سکندر کے حملہ کے بعد سے جنوبی مغربی ایشیا کی ثقافتی زبان یونانی ہوگئی تھی۔ شاہانِ اشکانی یونانی زبان اور اس کی ادبیات کا احترام اس حد تک کرتے تھے کہ اس میں

[1] طبقات ابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص۲۰۴ [2] الفہرست ص۳۵۰

پرستش کا شائبہ پایا جاتا تھا۔ مشتاقِ یونان Phil Hellene کا لقب جسے بادشاہ مہرداد [illegible] اول نے اختیار کیا تھا اس کے جانشینوں نے بھی برقرار رکھا۔ جب شاہ ارودلن Orodes اول نے رومن سپہ سالار کراسوس پر فتح پائی تو حکم دیا کہ یوری پائڈیز [illegible] کا یونانی ڈرامہ بیکائی Bacchae اُس کے سامنے کرکے دکھایا جائے۔ بعض اشکانی بادشاہوں کے یونانی زبان میں لکھے ہوئے کتبے اب تک باقی ہیں۔ یونانی زبان اُن کی سلطنت کے بعض حصّوں کی ملکی زبان تھی۔ ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے بھی پہلوی کے ساتھ ساتھ یونانی زبان کو اپنے کتبوں میں استعمال کیا ہے[1]۔ غرض یونانی زبان کو مشرقِ قریب میں قدیم زمانہ سے مقبولیت حاصل تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ شاپور نے یونان سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگاکر فارسی میں ترجمہ کرائیں۔ بعد میں بھی امتدادِ زمانہ کے باوجود یونان پسندی ایران کے ادبی مزاج سے بالکلیہ فنا نہیں ہوئی اور پانچویں صدی کے بعد تو نسطوریت کے فروغ نے اس میں جان ڈال دی تاآنکہ چھٹی صدی میں خسرو انوشرواں کی علم دوستی سے یہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی اس کے نتیجہ میں جندی سابور کا مدرسہ ظہور میں آیا جو اسلامی ثقافت (بالخصوص مسلمانوں میں یونانی علوم کی نشر و اشاعت) کا جزو مہ اور نخر مایہ ہے۔

اپنے ایرانی پیشروؤں سے مسلمانوں نے بھی یونان پسندی ورثہ میں پائی۔ اسی لئے منصور (۱۳۶ - ۱۵۸) کے زمانہ میں جب اصول اقلیدس پہلی مرتبہ دربار میں آئی تو اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرانے کے لئے کوئی دقت نہیں ہوئی۔

قومی و ملکی تعصب کی وجہ سے ایران میں یونان پسندی کو دقتوں کا سامنا ضرور کرنا پڑا تاہم عراق میں حران ایسا مقام تھا جو یونانی ثقافت کے پرستاروں کا آخری ملجا و ماویٰ تھا۔ اسی وجہ سے حران کے پڑوسی اُسے مدینۃ الیونانیین [illegible] کہتے تھے[2]۔ اور اسی وجہ

---

[1] ایران بعہد ساسانیاں ص۵۹　[2] التراث الیونانی ص۲

سے ریاضی و ہیئت کے اکثر علماء حرانی صابی تھے حافظ ابن تیمیہؒ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے:-

فان حران کانت دار هؤلاء	کیوں کہ حران ان صابیوں کا ملک تھا....
الصابئة..... وکان بها	... اور اسی میں علت اولی کا مندر ہے
هیکل العلة الاولی.....	..... اور یہی (صابئت) مسیحیت سے
وکان هذا دینهم قبل ظهور	پہلے اُن کا مذہب تھا۔ پھر نصرانیت ان میں
النصرانیة فیهم ثم ظهرت	پھیل گئی مگر یہ مشرک صابی اب بھی باقی رہے
النصرانیة فیهم مع بقاء اولئك	یہاں تک اسلام مبعوث ہوا اور اس شہر میں
الصابئة المشرکین حتی جاء	اسلامی سلطنت کے عہد میں بھی آخر تک
الاسلام ولم یزل بها الصابئة	صابی اور فلسفی لوگ بود و باش رکھتے رہے
والفلاسفة فی دولة الاسلام	انھیں لوگوں میں سے وہ صابی تھے جو بغداد
الی آخر وقت ومنهم الصابئة	میں طبیب اور کُتّاب (ملازمین سکرٹریٹ)
الذین کانوا ببغداد وغیرها	کی حیثیت سے رہتے تھے اور ان میں سے بہت
اطباء وکتابا وبعضهم لم یسلم[1]	سے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔

بہرحال اکثر مترجمین اسی حران کے رہنے والے تھے اور اس لئے یقیناً یونانی زبان سے واقف تھے۔ (باقی)

[1] الرد علی المنطقیین ص۲۸۷

صراط مستقیم

انگریزی زبان میں اسلام کی صداقت پر ایک معزز یورپین نومسلمہ خاتون کی مختصر اور بہت اچھی کتاب۔ محترم خاتون نے شروع میں اسلام قبول کرنے کے مفصل وجوہ بھی تحریر کئے ہیں۔ طبع جدید عہ

سندو ہند کا ایک علمی و ثقافتی تذکرہ

(رجال السند والہند الی القرن السابع)

(جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی لکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ)

سات آٹھ سال پہلے کی بات ہے کہ جناب مولانا قاضی ابو المعالی اطہر مبارک پوری کی علمی مصروفیتوں کے تذکرہ میں ایک بزرگ کی زبانی یہ خبر ملی تھی کہ سندو ہند کے رجال پر قاضی صاحب نے کام شروع کیا ہے۔ یہ اطلاع راقم کے لئے بے حد مسرت آگیں و اشتیاق آفریں تھی کہ سندھ کی علمی و تمدنی تاریخ کا موضوع، علم و تحقیق کے ہر طالب کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

سندھ اور شمالی ہند کی تاریخ کے مطالعہ میں سب سے بڑی دشواری مواد کی ندرت و کمیابی اور علی الخصوص تمدنی و ثقافتی تاریخ سے متعلق باقی ماندہ مواد کی بے ترتیبی و پراگندگی ہے۔ عربی تاریخوں کے ضمنی ابواب متعلقہ فتوح سند کے علاوہ لے دے کی چند کتابیں چچ نامہ، تاج المآثر۔ طبقات ناصری اور کئی اعتبار سے آداب الحرب والشجاعۃ، لباب الالباب، جوامع الحکایات وغیرہ اصولی مآخذ ہیں جن سے سیاسی تاریخ کا چوکھٹا یوں تو تیار بھی کرلیا جاتا ہے پر علمی و ثقافتی تاریخ کے سلسلہ میں ہمارے پاس کوئی ایسا مرتب و مستند دستاویز نہیں جو صحیح معنوں میں نشان راہ بن سکے ہو۔

اس میں شک نہیں کہ اسلامی ثقافت نے سندھ کی کایا پلٹ دی تھی اور کتنی ہی باکمال شخصیتیں اس اقلیم میں پیدا ہوئیں جن کا حصہ اسلامی و عربی ثقافت کی تعمیر و ترقی میں بنو امیہ و عراقیہ کے زمانہ علم و ادب کے مقابلہ میں کچھ کم نہیں رہا لیکن اسلامی ثقافت کے

اصلی مرکز دمشق، بغداد اور حرمین سے قریب تر ہونے کے علاوہ مخصوص سیاسی حالات کے باعث سندھ کی مرکزیت ان عظیم مرکزوں کا ضمیمہ بنی رہی اس کے نتیجہ میں سندھ کی باکمال شخصیتوں کو وطن کی چہار دیواری سے باہر اپنے جوہر دکھلانے کے جس قدر مواقع حاصل تھے وہ خود اپنی جنم بھومی میں انھیں میسر نہیں آسکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سندھ کی معروف ترین شخصیتیں صرف اپنی غریب الدیاری کی بدولت زندۂ جاوید رہیں ورنہ سندھ میں رہ کر ان کو بغداد کے خطیب و ابن النجار، مرو کے سمعانی یا دمشق کے ابن عساکر جیسے تذکرہ نگار ہرگز میسر نہیں آتے۔ کاش سندھی رواۃِ علم و ادب کے لئے بھی کوئی ابن الفرضی یا ابن بشکوال پیدا ہوا ہوتا تو آج کتنی ہی نامعلوم شخصیتوں کا شمار مشاہیر میں ہوتا اور کتنی بے جان خاکوں میں جان پڑگئی ہوتی، یہ واقعہ ہے کہ جن سندھی علماء کے سرسری خاکے کتب طبقات متراجم میں محفوظ رہ گئے ہیں آج ہم ان کے خدوخال صحیح طور پر اجاگر کرنے میں رنگ و روغن کا سارا ذخیرہ صرف کر ڈالنے پر بھی پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتے۔ بہرحال اس سنگلاخ زمین کا طے کرنا اور موضوع کا حق ادا کرنا جس قدر کٹھن اور صبر آزما کام ہے اس کا اندازہ کچھ اہل نظر ہی کر سکتے ہیں کہ سندھ و ہند کے علماء قدیم کی جو پرچھائیاں ہزاروں صفحات میں پھیلی ہوئی کتب طبقات و تراجم میں ضمناً یا اصالۃً باقی رہ گئی ہیں ان کو تحقیق کی گرفت میں لانا اور ذمہ دارانہ شناخت کے بعد ان سے بزم پیشیں کو آراستہ کرنا "جام و سندان باختن" کا مصداق ہے۔ قاضی اطہر صاحب اپنی اخباری مصروفیتوں کے باوجود اس خالص علمی و ثقافتی خدمت کے انجام دینے میں اپنی نظیر آپ ہیں۔ ان کی مسلسل ورق گردانیوں کا خلاصہ کتاب[1] رجال السند والہند الی القرن السابع کی شکل میں ارباب علم و فن کے ہاتھوں میں ہے ہمیں یقین ہے کہ اسلامیات کے مکتبہ میں یہ کتاب موضوع کی سنگلاخی اور مؤلف

[1] المطبعۃ الحجازیۃ، ۵۹ شارع محمد علی بومبائی ۳ (الہند) ذوالحجہ ۱۳۷۷ھ ستمبر ۱۹۵۸ء

کے ذوقِ تحقیق و تفحص کے لحاظ سے گراں قدر اضافہ قرار پائے گی۔

اس کتاب کے ذریعہ ہمیں سندو ہند کے محدثین، مفسرین، فقہاء، ادباء، شعراء اطباء اور دوسرے قابلِ ذکر اشخاص کی بہت بڑی جماعت کا تعارف بیک نظر حاصل ہو جاتا ہے۔ کتاب کے ابتدائی صفحات میں مختلف الدیار علماء کی تقریظیں نثر و نظم میں درج ہیں مؤلف کی اس عظیم خدمت کے اعتراف میں فاضل تقریظ نگاروں نے بجا طور پر اپنے بہترین جذبات و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مؤلف کا مبسوط مقدمہ صفحہ ۱۱ سے صفحہ ۴۶ تک سندھ کے قدیم تاریخی و جغرافیائی ماخذوں کے سرسری ذکر کے علاوہ سندو ہند کے مردم خیز خطّوں اور تاریخی اہمیت کے شہروں کے تفصیلی تعارف پر مشتمل ہے۔ تراجم و سوانح کا حصہ صفحہ ۴۷ سے صفحہ ۳۰۹ تک اس کے بعد فہرست رجال صفحہ ۳۲۵ تک اور اخیر میں مصادر و مآخذ کی فہرست صفحہ ۳۲۸ تک درج ہے

مؤلف کی بے پایاں محنت و کاوش کے اعتراف کے ساتھ تحقیق طلب امور پر اظہار خیال اور شواہد و قرائن کی وضاحت ہمارا علمی و اخلاقی فرض ہے۔ امید کہ مؤلفِ کتاب مندرجہ ذیل معروضات کو علمی خلوص پر محمول فرماتے ہوئے ہمارے اختلاف و وجوہِ اختلاف پر غور فرمائیں گے ہم نے اپنے فرض کے پورا کرنے میں علمی و تحقیقی حدود و قیود کی رعایت حتی الامکان مدنظر رکھی ہے۔

(۱) مؤلف نے سندو ہند کو قدیم عرب مؤرخین و جغرافیین کی مقررہ عادت کے مطابق دو مستقل اقلیموں کی حیثیت دی ہے ہمارے ناقص خیال میں صحیح طریقہ کار بھی یہی تھا البتہ انھوں نے بعض ایسے علاقوں کو بلاد سندھ میں شامل کرلیا ہے جن کی بابت قدیم عرب جغرافیہ نگاروں کا قول ثبوت میں پیش نہیں کیا جا سکتا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ:

(الف) بامیان کو سندھ کا علاقہ تصور کیا گیا ہے اور کتاب کے اصل حصہ میں

بامیان کے کئی اشخاص کے تراجم نقل کئے گئے ہیں ہمارے خیال میں بامیان کے اشخاص کو سندھ و ہند کے ارباب علم و دانش کے طبقات میں شمار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ سمعانی بامیان کی نسبت میں اس کا موقع بلخ و غزنہ کے درمیان بتاتے ہیں یہاں کے مضبوط قلعہ اور بت خانہ کی بلند عمارت اور اس کے اندرونی نقش و نگار کا تذکرہ کرتے ہیں، سرخ بت اور خنک بت کا نام بتاتے ہیں۔ معروف جغرافیہ نویس یاقوت، معجم البلدان میں سمعانی کے بیان پر صرف اتنا اضافہ کرتا ہے کہ بلخ سے بامیان تک دس مرحلے ہیں اور غزنہ سے بامیان تک آٹھ مرحلے۔ چوتھی صدی ہجری کی فارسی کتاب جغرافیہ حدود العالم کا بیان سمعانی سے قطعاً مختلف نہیں اس میں بامیان کا موقع غزنہ اور حدودِ خراسان کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ابن الفقیہ خراسان کی علاقائی تقسیم میں بامیان کو تیسرے حصہ میں (الربع الثالث من خراسان) رکھتا ہے (دیکھو الانساب سمعانی ۶۳ ب، معجم البلدان ج ۱ ص ۴۸۱ ابن الاثیر اللباب ج ۱ ص ۹۲ حدود العالم (ترجمہ) ص ۱۰۹، کتاب البلدان، ابن الفقیہ ص ۳۲۱) غرض بامیان کا سندھ سے رشتہ جوڑنا ظاہرا بالکل غلط ہے

(ب) بامیان کی طرح ارض الداور یا زمنداور بھی صحیح جغرافیائی بیان کے بموجب سندھ کے وسیع حدود میں شامل نہیں کیا جا سکتا لیکن مؤلف کتاب نے بلا تامل زمنداور کے علماء کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے اور زمنداور پر مقدمۂ کتاب میں یاقوت کا اقتباس پیش کیا ہے۔ بلادِ داور کا موقع غور اور بست کے درمیان حدود خراسان میں ہے (حدود العالم ص ۱۱۰) ابن خرداذبہ سجستان کے شہروں کو شمار کرتے ہوئے لکھتا ہے:

والرخج وبلاد الداور وهي مملكة رستم الشديد مملكة كيقاوس (المسالك والممالك منه ص ۳۹) ابن الفقیہ کی کتاب میں انہی الفاظ کا اعادہ ہے (البلدان ص ۲۰۳) خود یاقوت کے الفاظ لفظ داور کے تحت [illegible] اور

کا تعلق کسی طرح ظاہر نہیں کرتے اور اس نے لفظ زرد یعنی بلاد داور کے صنم مرصع کے ذکر میں جو لکھا ہے کہ "صنم کان فی بلاد الدا ور من ارض السند" یہ اس کے مقدم الذکر بیان اور بقیہ تمام جغرافیہ نویسوں کی تحریر کے خلاف ہے۔ لہذا یاقوت کے اس آخری بیان سے مؤلف اگر استدلال کرنا بھی چاہیں تو متفقہ جغرافیائی اقوال کی روشنی میں اس کی گنجائش نہیں نکلتی۔

(۲) سندھ کے مشہور متنازع فیہ شہر بیرون کے نام میں قدیم تصحیف برقرار رکھی گئی ہے۔ مؤلف کے نزدیک بیرون (بہ یائے موحدہ) کی صحت غیر مشکوک ہے وہ قلقشندی اور ابن سعید مغربی کے اقتباسات پیش کرتے ہیں (مقدمہ رجال السند ص۱۷) ان میں سے قلقشندی کا بیان اس نام کی تحقیق و ضبط سے خالی اور اصل میں البیرونی کی معروف کتاب القانون المسعودی سے ماخوذ ہے۔ قانون کی طباعت چند قدیم مخطوطوں کی بنیاد پر ہو چکی ہے اور اس میں اس شہر کا نام نیرون (بالنون) درج ملتا ہے جس کی صحت پر اہلِ تحقیق عموماً اتفاق رکھتے ہیں۔ بیرونی شہر کا طول ۹۴ درجہ ۳۰ دقیقہ (صد / ل) اور عرض البلد ۲۴ درجہ ۴۵ دقیقہ (کد / مہ) بتاتا ہے جو قلقشندی کے یہاں بالکل صحیح منقول ہے۔ بہرحال صبح الاعشیٰ میں بیرون بالباء کا وجود تصحیف پر مبنی ہے (القانون المسعودی ج ۲ / ۵۵۲)۔ واقعہ یہ ہے کہ اس لفظ کا ضبط کسی قدیم جغرافیہ نویس کے یہاں نہیں ملتا البتہ جغرافیائی کتابوں میں عام طور سے اس کی قراءۃ بیرون بالباء کی گئی ہے۔ اصطخری کی کتاب المسالک والممالک میں (بیرون) (بالباء) ہے لیکن اس کے قلمی نسخوں میں نیرون اور نیروز کی شکلیں بھی ملتی ہیں آخری شکل بزائے معجمہ بعد الواو ہے بلاذری کی فتوح البلدان میں صرف ایک جگہ اس کا ذکر آتا ہے جس کی قراءت مستشرق دخویہ حسب عادت بالباء کرتا ہے حالانکہ اصل نسخہ میں السرون بلا اعجام لکھا ہے (دیکھو فتوح البلدان ص۴۳۹ حاشیہ

(ب) ابن حوقل کے مخطوطوں میں ایک جگہ البروزق اور دوسری جگہ السدروزکی شکل ہے لیکن ایڈیٹر نے اسی قراءۃ کو اختیار کیا ہے (المسالک و الممالک صفحہ ۲۲۷، صفحہ ۲۳۰) حدود العالم کے واحد مخطوط میں لوزروز کی شکل ہے اس موقع پر انگریزی مترجم و شارح کے مؤلف مینورسکی کی تعلیق آیندہ درج کی جائے گی۔ مقدسی کی احسن التقاسیم اور ادریسی کی نزہۃ المشتاق فی اختراق الآفاق کے نسخوں میں اس کی شکلیں کتنی مختلف رہی ہیں ان کا اندازہ نشان دادہ صفحات سے رجوع کرنے پر ہوگا (مقدسی صفحہ ۴۷۷ مع حاشیہ ۴۸۱، وصف الہند وما یجاورھا من البلاد (نزہۃ المشتاق) صفحہ ۲۶، صفحہ ۲۹، صفحہ ۳۰ علی گڑھ ۱۹۵۴ء) یاقوت اپنی وسیع ترین کتاب جغرافیہ میں بیرون (بالیاء) کا ذکر نہیں کرتا۔ ابن سعید مغربی کا قول کہاں تک قابل اعتماد ہو سکتا ہے اس کی تفصیل آیندہ کسی مناسب موقع پر پیش کی جائے گی ہمارا خیال یہ ہے کہ سندھ کا یہ شہر نیرون (بالنون) تھا جیسا کہ اہل تحقیق لکھتے ہیں (حواشی چچ نامہ صفحہ ۲۵۲ وغیرہ دیکھو)

(۳) رجال السند والہند کے موضوع سے صرف ایسی شخصیتوں کا تعلق ہے جو مندرجہ ذیل شرطوں میں سے کسی ایک شرط پر پوری اترتی ہوں

(الف) جن کا مولد و منشاء سندھ و ہند کا کوئی علاقہ ہو اور یہیں ان کی زندگی کا بڑا حصہ بسر ہوا ہو خواہ ان کی وفات کسی بیرونی ملک میں واقع ہوئی۔

(ب) جن کا نسلی تعلق سند و ہند سے ثابت ہو لیکن ان کا مولد کہیں باہر کے ملکوں میں ہے اور ان کی زندگی باہر ہی تمام ہو گئی۔

(ج) جو لوگ باہر سے ترکِ وطن کر کے ہند و سند کے کسی علاقہ میں آ بسے۔

مذکورہ شرطوں سے شاید کسی کو اختلاف نہ ہوگا، لیکن کتاب کے مندرجہ تراجم کا سرسری جائزہ لیتے ہی اس بات کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ مؤلف نے اولین دو شرطوں کو بالارادہ توڑ دیا ہے اور کسی شخص کے سندی الاصل یا سندی المولد ہونے کے ثبوت

میں جن دلائل یا قرائن و شواہد کی ضرورت ہوسکتی ہے اصولی طور پر ان کا واضح نقشہ مؤلف کے پیش نظر نہیں رہا۔ یہ واضح رہے کہ تراجم و طبقات کی کتابوں میں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ملتی ہے جن کے اسماء و کنیٰ، سندی، ہندی، ابو السندی، ابو الہندی وغیرہ ہیں لیکن ان لوگوں کے سندی الاصل ہونے کے بارہ میں کوئی ثبوت علی العموم پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مؤلف کتاب کا نظریہ کسی کو سندی الاصل قرار دینے کے سلسلہ میں یہ رہا ہے کہ مذکورہ اعلام و کنیٰ کی دلالت کافی سمجھ لی جائے۔ اس کتاب کے کثیر تراجم کا نفس موضوع سے اسی قدر تعلق ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اشخاص متعلقہ میں سے کسی کا نام سندی تھا اور کسی کا ہندی۔ کسی کی کنیت ابو السندی تھی اور کسی کی ابو الہندی، کوئی ابن السندی کہلاتا تھا اور کوئی ابن الہندی۔ ذیل میں ہم اس امر کی وضاحت کر دینا چاہتے ہیں کہ مؤلف کے خیال کے برخلاف ہر جگہ، سندی، ابو السندی یا ہندی، ابو الہندی کسی شخص کی سندیت یا ہندیت کے بارہ میں دلیل و حجہ نہیں بن سکتے جب تک اس کی اصلیت کسی مستند ماخذ سے بصراحت معلوم نہ ہو یا قوی قرائن و شواہد اس کے ہندی نژاد ہونے کے حق میں نہ پائے جائیں ہم یہاں ان اشتباہ انگیز الفاظ میں سے صرف سندی، ہندی اور دیبلی کی نسبت اپنا خیال ظاہر کریں گے کہ مؤلف کے ذہن پر انہی لفظوں کا غلبہ و استیلاء رہا ہے۔

(الف) سندی کا لفظ عربی زبان میں سند کی طرف نسبت ہے اور علم و لقب[1] کی حیثیت سے بھی مروج رہا ہے سمعانی کی کتاب الانساب میں دونوں حیثیتیں واضح کی گئی ہیں جن شخصیتوں کے لئے سندی بطور علم یا لقب استعمال کیا گیا ہے ہمارے نزدیک

---

[1] خود مؤلف نے سہل بن عبدویہ الرازی کے ترجمہ میں ذہبی کا قول نقل کیا ہے ـــ "یلقب السندی" (رجال السند و ہند ۱۴۱) اور ابو معشر نجیح بن عبدالرحمن السندی کے تذکرہ میں ابن العماد نے حوالہ صاحب العبر شاید ابن خلدون کے الفاظ نقل کئے ہیں وکان امیعل نہ حتی سمینا قیل لہ السندی من اللقب بالهند

ان کا سندی الاصل ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ بہرحال کتاب الانساب کی یہ صراحت مدِنظر رہنی چاہیے کہ " واسم علی وزان ھذہ النسبة وھو السندی بن شاھك صاحب الحرس الخ یعنی سندی کا ہم وزن نام بھی ہوتا ہے جیسے سندی بن شاھك کا نام۔ سمعانی کے اس بیان کی توثیق و وضاحت ابن الاثیر کی اللباب فی تہذیب سے ہو جاتی ہے ان کے الفاظ صریح ہیں کہ — وفی الاسماء مایشبه ھذہ النسبة یعنی اسماء و اعلام میں اس نسبت (سندی) کا ہم وزن بھی مروّج رہا ہے حیرت ہے کہ مؤلف کتاب کے پیشِ نظر دونوں کتابیں رہی ہیں اس کے باوجود انھوں نے اس مشترک بیان پر غور نہیں کیا اور اس کے نتیجہ میں بڑی غلط فہمی میں مبتلا رہے سمعانی اور ابن الاثیر کے متفقہ بیان کی مزید توثیق میں یہ کہنا بے موقع نہ ہوگا کہ علم و لقب کے طور پر صرف سندی یا السندی ہی مروّج نہیں رہا تھا بلکہ اور مقامات کی نسبتوں کے ہم وزن اعلام و اسماء بھی کتبِ طبقات و رجال میں بکثرت ملتے ہیں اور ان اعلام و اسماء سے موسوم اشخاص کی اصلیت و نسل اولیت کا الحاق ان مقامات سے ثابت نہیں ہوتا۔ مثلاً مکی بن بندار بن مکی بن عاصم ابو عبداللہ الزنجانی ابونعیم کی کتاب تاریخ اصبہان کے رجال میں ہیں (تاریخ اصبہان ج ۲/ ۳۲۶، یورپ) اس شخص کی اصل زنجان سے قرار پائے گی اگر کوئی شخص دادا اور پوتا دونوں کے موسوم بمکی ہونے کی بنا پر ان دونوں کو مکی الاصل قرار دے تو یہ بات مضحکہ خیز ہوگی، اسی طرح جنید کوفی بن جنید سی اخبار اصبہان کی شخصیتوں میں ہے (ج ۱ ص ۲۵۲) جنید کا باپ کوفی نام رکھتا تھا اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ کوفی الاصل تھا بہت عجیب ہوگا اس قسم کے اعلام کی طویل فہرست سے بحث کو طول دینا لاطائل ہوگا ہمارا مقصد یہ واضح کر دینا ہے کہ جہاں سندی علم کے طور پر آیا ہے وہاں اچھی طرح غور کر لینا چاہیے اگر کسی ایسے شخص کی سندیت تذکرہ نگاروں کی صراحت یا تاریخی قرائن کی دلالت سے

کو پہنچ جائے تو اس کا تذکرہ رجال السند کے طبقے میں درست قرار پائے گا اور عدم ثبوت کی شکل میں صرف اسم و علم کی بنیاد پر کسی کا سندھ سے رشتہ جوڑ دینا سندی تراشی کے جذبہ کو تسکین پہنچا سکتا ہے تحقیق کا حق نہیں ادا کر سکتا۔

(ب) ہندی یا ابوالہندی کا یہی حال رہا ہے کہ ہندی صرف نسبت ہی نہیں بلکہ بطور عَلَم بھی مستعمل رہا ہے لہذا کسی کو ہندی الاصل قرار دینے کے لئے اس سے موسوم ہونا کافی نہیں۔ ہند عربوں کے محبوب ترین اسماء میں سے ہے اور عہدِ جاہلیت اس سے ذکور واناث کے لئے عام رہا ہے۔ ہندی بھی عربی اعلام میں اتنا ہی مقبول تھا اس نام کی شہرت کے پیش نظر کسی دلیل کی ضرورت نہیں لیکن مؤلف کی غلط فہمی زائل کرنے کے لئے یہاں لسان العرب کا ایک نقرہ پیش کر دیا جاتا ہے جو ابو منصور الازہری کی کتاب تہذیب اللغۃ سے ماخوذ ہے ومن اسمائھم ھندی وھنّاد وھند۔ (لسان ج ۷ ص ۵۰۴) آئندہ معلوم ہوگا کہ اس بارہ میں بھی مؤلف کا نقطۂ نظر کس قدر غلط رہا ہے۔

(ج) سندی اور ہندی دونوں لفظ علم اور نسبت کی مشترکہ حیثیت رکھتے تھے یہاں ہمیں بعض ایسی نسبتوں کی طرف اشارہ کر دینا ہے جو مشترک نام کے شہروں کی نسبت ہونے یا خطی مشابہت کی وجہ سے مصحف ہو جانے کی بناء پر مؤلف کو بار بار غلطیوں میں مبتلا کرتے رہے مثال کے طور پر منصوری، بوقانی اور دیبلی کی نسبتیں پیش کی جاتی ہیں آخری لفظ دیبلی (بتقدیم الیاء المثناۃ) سندھ کے مشہور شہر دَیْبُل (دال مفتوح، یاء مثناۃ ساکنہ، باء موحدہ مضموم اور لام) کی طرف نسبت ہے مؤلف نے شہر دیبل کا مفصل تعارف بھی پیش کیا ہے (رجال السند ص ۲۷-۲۸) لیکن اس امر کا انہوں نے خیال نہیں کیا کہ سندھ کا دَیبُل بتقدیم یائے مثناۃ ہے اور اس کا ہم شکل دبیل بتقدیم بائے موحدہ ایک معروف مقام رہا ہے جس کو سندھ کے علاقہ سے کوئی واسطہ نہیں۔

محدثین ورُواۃ کی شخصیتیں تنہا سندھ کے شہر دیبل ہی میں پیدا نہیں ہوئی تھیں کتنے محدثین وقراء ایسے بھی گذرے ہیں جن کا تعلق دیبل سندھ کے بجائے دبیل (بہ تقدیم بائے موحدہ) سے تھا چنانچہ سمعانی کی کتاب میں ہر دو نسبتوں کا ذکر اپنی اپنی جگہ پر ملتا ہے الدبیلی (بہ تقدیم الباء الموحدہ) کی نسبت اس ضبط کے ساتھ ملتی ہے —

"بتقديم الباء وبفتح الدال وكسر الباء .... هذه النسبة الى دبيل وهي قرية من قرى الرملة (الانساب) ہر دو مقاموں کی بابت مزید تفصیل لغوی وجغرافیائی ماخذوں سے پیش کردی جاتی ہے فیروز آبادی مؤلف قاموس مادہ دبل کے تحت پہلے دبیل بتقدیم الباء الموحدۃ بروزن امیر کے بارہ میں لکھتے ہیں — "موضع بالسند" — یہ قول حسب تصریح زبیدی شارح قاموس تنہا ابو علی الفارسی سے ماخوذ ہے زبیدی نے صراحت کی ہے — "عن الفارسي وانشد سيبويه:—

سيصبح فوقي أقتم الريش واقعا   بقاليقلا او من وراء دبيل

(تاج العروس ج ۷/۳۱۷) فارسی ایک مستند اور محقق ترین نحوی ہے اس کی امامت فن نحو وعربیہ میں معروف ومسلم ہے لیکن جغرافیہ اور خصوصاً جزیرۃ العرب سے باہر کے جغرافیہ میں اس کا قول کوئی اہمیت نہیں رکھتا پھر اس کے خلاف تمام محققین جغرافیہ کے اقوال ہیں۔ خود اس شعر میں آرمینیہ کے مشہور شہر قالیقلا کا ذکر اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ دبیل کا موقع ومحل کہیں آس پاس ہوگا مشہور جغرافیہ نویس ابو عبید البکری جو نحو ولغہ میں بھی طبقۂ علیا کے محققین میں شمار کیا جاتا ہے فارسی کے اس قول سے بے تعلق ہوکر معجم ما استعجم میں دبیل بروزن فعیل کے متعلق لکھتا ہے — "من بلاد الشام معروفة، ودبيل بتقديم الياء موضع آخر يذكر في موضعه (معجم ما استعجم ص۵۴۳ مصر) مؤخر الذکر مقام دیبل بتقدیم یائے مثناۃ کے ذکر میں ابن

کے الفاظ یہ ہیں ۔ الدبیل بفتح اولہ و بالباء المعجمۃ بواحدۃ المضمومۃ، مدینۃ معروفۃ فی ارض السند ویقال لہا ایضا الدیبلان انشد ابو عمرو عن ثعلب عن ابن الاعرابی ۔

کان ذراعہ المشکول منہ سلیب من رجال الدیبلان

(معجم ما استعجم ۵۶۹ مصر) اس بیان سے ایک نئی بات معلوم ہوتی ہے کہ دیبل السند کو دیبلان بصیغۂ تثنیہ بھی کہا کرتے تھے لیکن ہمارے خیال میں یہ صرف شاعری کی زبان ہے اور عربوں کی عادت جزیرۃ العرب کے بہت سے مقامات کے سلسلہ میں صیغۂ تثنیہ استعمال کرنے کی رہی ہے اسی کے مطابق کہنے والے نے الدیبلان کہہ دیا۔ فارسی کے قول کا ضعف خود فیروز آبادی کی اس تصریح سے واضح ہو جاتا ہے کہ ۔ " ودبیل بضم الباء الموحدۃ وبسکون الیاء المثناۃ التحتیۃ والدال مفتوحۃ ویقال الدیبلان علی التثنیۃ " ۔ اس دبیل کے تعارف میں زبیدی نے صغانی کا حسب ذیل بیان نقل کیا ہے کہ ۔ " قصبۃ بلاد السند التی تکلفا الیہا السفن قال الصاغانی اھلہا اصلحاء امراؤھا طلحاء قدیما وحدیثا یشارکون قطاع طریق سفن البحر ویضربون معہم بسہم (تاج العروس ج ۷/۳۱۷) دبیل کے امیروں کی اوباشی اور بحری ڈاکوؤں سے ان کا ساجھا گویا صاغانی کے عہد تک قائم تھا فتوح سندھ کے اسباب میں ایک قوی سبب اُن سمندری ڈاکوؤں کی شرارتیں تھیں تاج العروس کی دونوں عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ دبیل (بتقدیم الباء الموحدۃ) کی نشاندہی سندھ میں صرف الفارسی کا بیان ہے اور صاغانی کو اس کا علم نہیں بظاہر اس نام کی کوئی جگہ سندھ میں ہوتی تو صاغانی کو اس سے ضرور واقفیت ہوتی پس صاغانی کی عدم واقفیت فارسی کے قول کی تردید کے لئے کافی ہے ۔ بکری کی منقولہ بالا عبارت میں دیبل الشا

اور دیبل السند کے ناموں میں وقوعِ تصحیف کا اندیشہ ظاہر کیا جا چکا ہے لہذا دیبلی کی نسبت جہاں بھی نظر آئے اس کی بابت تحقیق کر لینی چاہیئے کہ یہ نسبت فی الواقع دیبل السند کی طرف ہے یا دیبل الشام کی طرف، مطبوعات و مخطوطات میں عموماً یہ نسبت لفظوں کے معمولی ہیر پھیر سے مصحف ہو گئی ہے یاقوت نے لفظ دیبل کے ماتحت جزیرۃ العرب کے اندر اور باہر اس نام کے کئی مقامات چھوٹے بڑے ذکر کئے ہیں ہمیں خاص طور پر دیبل ارمینیہ اور دیبل الرملہ (الشام) سے واقف ہونا چاہیئے (یاقوت معجم البلدان ج ۲ / ۵۹۴ ابن الفقیہ ص۲۹۵) کہ ہماری علمی و ثقافتی تاریخ میں دیبل السند کے علاوہ دیبل سے منسوب رجال علم کا تذکرہ آتا ہے ابن خردا ذبہ ارمینیہ الثالثہ کے مقامات میں کور دبیل کا ذکر کرتا ہے (المسالک ص۱۲۲) اسی کے الفاظ قدامہ بن جعفر کی کتاب الخراج میں بھی ملتے ہیں۔(نبذ من کتاب الخراج وصنعۃ الکتابۃ ص۲۴۶ وغیرہ)

ان چند اصولی نقاطِ بحث سے گذر کر ہم کتاب کے اصل حصہ تراجم کا جائزہ قدرے تفصیل سے پیش کرنا چاہتے ہیں یہ تفصیل بوجوہ ذیل منقسم ہوگی۔

(۱) وہ تراجم جو اشخاص متعلقہ کے موسوم یا ملقب بہ سندی ہونے کی بناء پر درج کتاب کئے گئے۔

(۲) وہ تراجم جن کا اندراج اشخاصِ متعلقہ کی کنیت ابو الہندی یا ابو السندی ہونے کی بنیاد پر کیا گیا۔

(۳) وہ تراجم جو کسی مصحف یا مشترک نسبت سے عدمِ واقفیت کی بنا پر درج کئے گئے۔

(۴) جن تراجم کا اندراج سندھ کے جغرافیائی حدود کو عرب جغرافیہ نویسوں کی تحدید کے خلاف وسعت دینے پر یا کسی خلاف تحقیق جغرافیائی بیان کو تسلیم کر لینے

پر مبنی ہے۔

(۵) جن تراجم کے سلسلہ میں بحث و تحقیق کی گئی ہے۔

(۶) چند ایسے تراجم کی نشاندہی جن کا اندراج کتاب میں مؤلف کے نقطۂ نظر سے ہونا چاہیئے تھا۔

(۷) چند ایسے تراجم جن کا درجِ کتاب ہونا نفسِ موضوع کا تقاضہ تھا۔

(۸) کتاب کی بعض جزوی غلطیاں جن کا تعلق مؤلف کی تحقیق یا نقل و طباعت سے ہے

(۱) اولین مشق کے متعلق راقم اپنے زاویۂ نظر کی وضاحت کر چکا ہے، کتاب کا بہت بڑا حصہ ان تراجم کا مرقع ہے جن کا تعلق رجال سندو ہند کے موضوع سے بمشکل قایم کیا جا سکتا ہے ہم فرداً فرداً ہر ترجمہ کی تفصیل میں جانے کے بجاۓ ایک فہرست پیش کرنا چاہتے ہیں اس کے بعد ضروری اشارے کئے جائیں گے۔

(۱) احمد بن سندی بن حسن بن بحر، الحداد (رجال السند ص۵۲-۵۴)

(۲) احمد بن سندی بن فروخ المطرز البغدادی (" ایضاً " ص۵۴ ")

(۳) احمد بن السندی ، الباعی الرازی (ایضاً ص۵۵-۵۶)

(۴) ابن الہندی = احمد بن سعید بن ابراہیم المالکی الہمدانی (ایضاً ص۵۶ + ص۲۷۵)

(۵) ابن السندی = احمد بن القاسم بن یسما ابوبکر البیع البغدادی (ایضاً ص۵۶)

(۶) ابراہیم بن علی بن السندی (ایضاً ص۶۸-۶۹)

(۷) ابراہیم بن السندی بن شاہک (ایضاً ص۷۴-۷۵)

(۸) ابراہیم بن عبدالسلام ، ابن اخی السندی بن شاہک (ایضاً ص۷۶)

(۹) ابراہیم بن عبداللہ ، ابن اخی السندی بن شاہک (ایضاً ص۷۶)

(۱۰) اسماعیل بن احمد بن رجاء السندی (ایضاً ص۱۲۸-۱۳۰)

(۱۱) رجاء بن السندی النیساپوری ابو محمد (رجال السند ص ۱۳۶)

(۱۲) السندی بن شاہک (رجال السند ص ۱۳۹-۱۴۳)

(۱۳) سندی بن شماس البصری (ایضا ص ۱۴۴)

(۱۴) سندی بن صدقۃ الشاعر (ایضا ص ۱۴۴)

(۱۵) سندی بن عبدویہ الکلبی الرازی (ایضا ص ۱۴۴-۱۴۶) = سہل بن عبدالرحمٰن (ص ۱۵۱-۱۵۲) = سہل بن عبدویہ

(۱۶) سندی بن علی الوراق البغدادی (ایضا ص ۱۴۶-۱۴۸)

(۱۷) السندی بن یحیی الحرشی (ایضا ص ۱۴۸-۱۵۰)

(۱۸) ابو السندی = سہل بن ذکوان المکی الواسطی (ایضا ص ۱۵۲-۱۵۳)

(۱۹) کشاجم بن الحسن بن شاہک (السندی) (ایضا ص ۱۹۴-۱۹۸) = محمد بن الحسن بن سندی بن شاہک

(۲۰) محمد بن رجاء السندی (ایضاً ص ۲۱۷-۲۱۸)

(۲۱) محمد بن محمد بن رجاء السندی (ایضا ص ۲۳۶-۲۳۷)

(۲۲) موسی بن السندی الجرجانی (ایضاً ص ۲۵۰-۲۵۲)

(۲۳) ابن السندی = نصر اللہ بن احمد بن القاسم بن سیما (ایضا ص ۲۵۸)

(باقی)

کتابت حدیث

حدیثوں کی ترتیب و تدوین کی تاریخ پر ایک جامع مقالہ

مؤلفہ مولانا سید منت اللہ شاہ صاحب رحمانی سجادہ نشین خانقاہ رحمانی مونگیر

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ کتاب اس موضوع پر لکھی گئی ہے کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس زمانے میں قلم بند کی گئیں، کیا ان کی کتابت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ہو چکی تھی؟ طرز بیان نہایت سلیس، دل میں اتر جانے والا۔ قیمت مجلد ایک روپیہ چار آنے۔

تاریخ الردّۃ

از
(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاذ ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۴)

عروۃ بن زُبیر : ابوبکر صدیقؓ نے خالدؓ کو ہدایات دینا شروع کیں اور کہا : خالد ! خوفِ خدا کو اپنا شعار بناؤ اور اپنے ماتحت ساتھیوں کے ساتھ مہربانی سے پیش آؤ ، تمھارے ساتھ رسول اللہؐ کے پرانے مہاجر و انصار صحابہ ہیں ، اپنے معاملات میں اُن سے مشورہ کرو اور ان کی صوابدید کے مطابق عمل کرو ، فوج سے آگے آگے ہراول دستے رکھو جو تمھارے کیمپ کے لئے مناسب ٹھکانے تلاش کریں ، کوچ کے وقت اپنے ساتھیوں کو عمدہ فوجی ترتیب میں رکھو ، اُسد اور غطفان کے علاقہ میں پہنچ کر تم دیکھوگے کہ ایک گروہ تمھارا مطیع ہے تو ایک مخالف ، اور کچھ نہ مطیع ہوں گے نہ مخالف بلکہ متذبذب اور اس بات کے منتظر کہ جو جیتے اس کے وفادار ہوں ، (مجھے ان کا تو زیادہ ڈر نہیں) لیکن مجھے اندیشہ اہلِ یمامہ (بنو حنیفہ) کی طرف سے ہے ، ان سے جنگ میں خدا سے مدد طلب کرنا ، مجھے معلوم ہوا ہے کہ وہ سب کے سب اسلام سے منحرف ہوگئے ہیں . اگر مدینہ کے نواح میں تمھیں کامیابی ہو تو یمامہ کا رُخ کرنا ، وہاں تم ایسے دشمن سے مقابل ہوگے ، جو اول سے آخر تک تمھارے خلاف ہے ، جس کا علاقہ سخت دشوار گذار ہے جہاں صرف جنگلوں سے ہوکر پہنچنا ممکن ہے ، اُن جنگلوں میں سفر کے دوران

فوج کا خاص خیال رکھنا، کیوں کہ ان میں کافی لوگ کمزور ہیں، مجھے امید ہے کہ تم بنو حنیفہ کے علاقہ میں پہنچنے میں کامیاب ہوگے، جب تم وہاں داخل ہو تو بہت زیادہ چوکنا رہنا، اور جب تم ان سے صف آرا ہو تو جن ہتیاروں سے وہ لڑیں انہی سے تم بھی لڑنا، اگر وہ تیر چلائیں تو تم بھی تیر چلانا، وہ نیزوں سے لڑیں تو تم بھی نیزوں سے لڑنا اور اگر وہ تلواروں سے مقابلہ کریں تو تم بھی تلواروں سے مقابلہ کرنا اور اگر خدا تم کو فتح عطا کرے تو ان کے ساتھ رحم یا نرمی سے پیش نہ آنا، اور دیکھو تم سے کوئی ایسا فعل سرزد نہ ہو جس سے مجھے ملال ہو، میری ہدایت اور وصیت گوش ہوش سے سنو، جس گھر سے اذان کی آواز آئے وہاں تحقیق کئے بغیر چھاپہ نہ مارنا، اور جسے نماز پڑھتا دیکھو اس کو ہرگز قتل نہ کرنا، تم کو دھیان رہے خالد کہ خدا جیسا تمہارا ظاہر دیکھتا ہے ویسا ہی تمہارے باطن سے بھی باخبر ہے، تم کو یہ بھی یاد رہے، کہ تمہاری رعیت جیسا کرتے تمہیں دیکھے گی ویسا خود بھی کرے گی، کف علیہ اطرافك (؟) اپنی فوج کے آرام کا خیال رکھو، نامناسب باتوں سے ان کو ضرور روکو، تمہاری لڑائی اہل ارتداد سے (ہتیاروں سے نہیں) عمل کے ذریعہ ہے، اور اچھے عمل ہی سے ہم دشمن پر تمہاری فتح کی توقع کرتے ہیں جاؤ، خدا کی برکت تمہارے شامل حال رہے"

بُزاخہ[1] اور دوسرے محاذوں کو خالد بن ولیدؓ کی روانگی

مورخ کہتے ہیں کہ (باغیوں کے خلاف) خالد بن ولیدؓ نے جب پیش

---

[1] نجد (شمال - مشرقی مدینہ) میں قبیلۂ اسد کا ایک نخلستان تھا۔ معجم البلدان یاقوت مصر ۱۹۰۶ء ۲/ ۱۶۱ ۔

قدمی کی تو عدیؓ بن حاتم ان کے ساتھ تھے، عدیؓ سے (ان کے قبیلہ) طیؓ کے ہزار جوان آ ملے تھے، خالدؓ نے بُزاخہ آکر کیمپ لگایا قبیلۂ جَدِیلہ طیؓ کی ایک شاخ، اسلام سے منحرف تھا، عدی بن حاتم کا تعلق طیؓ کے ایک دوسرے خاندان غوث سے تھا، جب جَدِیلہ نے مرتد ہونے کا ارادہ کیا تو مکنف بن زید الخیل طائی ان کے پاس آتے اور کہا: کیا تم اپنی قوم کے ماتھے پر کلنک کا داغ لگانا چاہتے ہو، طیؓ کا ایک فرد تک باغی نہیں ہوا ہے اور ابوطریف عدی بن حاتم کے ساتھ طیؓ کے ہزار جوان اسلام کی وفاداری پر قائم ہیں" ان باتوں نے جدیلہ کے حوصلے پست کر دئے، جب خالد بن ولیدؓ بُزاخہ میں اترے تو انھوں نے عدیؓ بن حاتم سے کہا: ابوطریف کیا ہم جدیلہ کی خبر لینے نہ جائیں؟" عدیؓ: ابوسلیمان ایسا نہ کیجئے، آپ کو وہ سپاہی پسند ہے جو دونوں ہاتھوں سے آپ کے ساتھ لڑے یا وہ سپاہی جو ایک ہاتھ سے لڑے؟" خالد: وہ سپاہی جو دونوں ہاتھوں سے لڑے" عدی: تو سمجھ لیجئے کہ جَدِیلہ میرا ایک ہاتھ ہے" یہ سن کر خالد نے ان کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی، عدی جَدِیلہ کے پاس گئے، اُن کی تلقین و ترغیب سے وہ مسلمان ہوگئے، عدی نے خدا کا شکر ادا کیا اور جَدِیلہ کے جوانوں کو لے کر خالدؓ کے کیمپ کی طرف روانہ ہوئے، خالدؓ نے ان کو آتا دیکھا تو وہ گھبراتے اور سمجھے کوئی دشمن لڑنے آرہا ہے، انھوں نے اپنی فوج کو مسلح ہونے کا حکم دے دیا، بعض لوگوں نے انھیں بتایا کہ یہ جَدِیلہ کے جوان ہیں جو (وفادار ہوکر) آپ کے لئے لڑنے آ رہے ہیں، جَدِیلہ نے مسلمانوں کے قریب ذرا ہٹ کر اپنا کیمپ لگا لیا، خالد بن ولیدؓ ان کے پاس گئے، ان کی آمد

بھگت کی اور ان کے آنے پر خوشی کا اظہار کیا، جدیلہ کے لیڈروں نے اب تک الگ تھلگ رہنے پر معذرت کی اور خالدؓ سے کہا اب ہم آپ کی مرضی پر چلیں گے؛ خالدؓ نے ان کو جزائے خیر کی دعا دی۔ اس طرح قبیلۂ طئ کا کوئی فرد مرتد نہیں ہوا۔ اب خالدؓ عسکری ترتیب کے ساتھ روانہ ہوئے، عدیؓ نے ان سے درخواست کی کہ میری قوم کو ساری فوج سے آگے رکھئے، خالدؓ: ابو طریف، لڑائی قریب ہے اور مجھے اندیشہ ہے کہ اگر تمھارے لوگوں کو آگے رکھوں گا تو گھمسان کی لڑائی کے وقت وہ منہ موڑ جائیں گے، اور ان کی دیکھا دیکھی ہمارے ساتھیوں کے بھی پیر اُکھڑ جائیں گے، اس لئے مجھے ان لوگوں کو آگے رکھنے دو جو شدائد جنگ کو جھیل سکتے ہیں، جن کی اسلامی خدمات دیرینہ ہیں اور جن کے سینوں میں سچی اسلامی لگن ہے، وھم من بقعاء حتی قدم الیمامۃ (؟) خالدؓ نے اپنے جاسوسوں کو حکم دیا کہ جہاں جہاں اُن کا گذر ہو وہاں دیکھیں کہ نماز کے وقت لوگ اذان دیتے ہیں یا نہیں، اگر اذان دیں تو ان کو مسلمان سمجھا جائے اور ان کو کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے۔

خالدؓ اور مسلمان اس جگہ پہنچے جہاں طُلَیحہ کا کیمپ تھا، اس کے لئے چمڑے کا ایک خیمہ لگایا گیا تھا، اور اس کی فوج خیمہ کے چاروں طرف پڑی ہوئی تھی، خالدؓ شام کے وقت وہاں پہنچے اور طُلیحہ کے کیمپ سے ایک میل دور یا اس کے لگ بھگ اپنا کیمپ لگایا، وہ اور صحابہ کی ایک جماعت گھوڑوں پر سوار ہو کر طلیحہ کے لشکر کے قریب آ رکے، خالدؓ نے کہا: طُلیحہ نکل کر ہمارے پاس آئے؛ طلیحہ کے فوجیوں نے

نے کہا: ہمارے نبی کا نام طلیحہ ہے، اس کو بگاڑو مت"۔ طلیحہ کیمپ سے نکلا اور خالدؓ کے قریب آکر رکا۔ خالدؓ: ہمارے خلیفہ کا حکم ہے کہ ہم تمھیں دعوت دیں کہ خدا کی وحدت اور محمدؐ کے رسول ہونے کا اقرار کرو، اور از سرِ نو اسلام لاؤ، اگر تم ایسا کروگے تو ہم اپنی تلواریں نیام میں ڈال لیں گے"۔ طلیحہ: میں اقرار کرتا ہوں کہ اللہ یکتا اور بے شریک ہے اور میں اس کا رسول ہوں، خدا نے مجھے نبی بنا کر بھیجا ہے اور ذوالنون (فرشتہ) میرے پاس (وحی لے کر) آتا ہے جس طرح محمدؐ کے پاس جبریل آتا تھا۔ رسول اللہؐ کے زمانہ میں طلیحہ نے دعویٰ کیا تھا کہ میرے اوپر ذوالنون کی معرفت وحی نازل ہوتی ہے اور رسول اللہؐ نے فرمایا تھا کہ ذوالنون آسمان کے ایک بڑے فرشتہ کا نام ہے۔ (حلیف طلیحہ) عیینہ بن حصن فزاری نے طلیحہ سے کہا: اپنی نبوت کی کچھ کرامات دکھاؤ، تم اور ہم محمدؐ کی نبوت کی کرامات (وحی) تو دیکھ چکے"۔ طلیحہ: "اچھا، دکھاؤں گا"۔ جب خالد بن ولیدؓ مدینہ سے (اہل ردہ کی گوشمالی کرنے) روانہ ہوئے اس وقت طلیحہ نے جو ان کے اقدام سے ناواقف تھا، کچھ جاسوس بھیجے اور (اپنی قوم سے) کہا: تمھاری طرف مدینہ سے بنو نصر بن قُعَین کے دو سوار آرہے ہیں سفید داغ پیشانی اور کھروں والے گھوڑوں پر اور ان کے ساتھ ایک ممتاز عرب ہے (؟)۔ لہٰذا تم بھی دو سوار (جاسوس) تیار کرو، چنانچہ دو سوار بھیجے گئے، ان کو راستہ میں خالدؓ کا ایک جاسوس ملا جس سے انھوں نے پوچھا: "کیا خبر ہے؟" جاسوس: "خالد بن ولید ایک فوج لے کر آرہے ہیں"۔ یہ دونوں، خالدؓ کے جاسوس کو لے

کر طلیحہ کے پاس آئے۔ اس واقعہ سے طلیحہ کے متبعین کی گمراہی اور زیادہ بڑھ گئی (یعنی طلیحہ کی بنوت پر ان کا عقیدہ زیادہ راسخ ہو گیا) طلیحہ نے (فاتحانہ شان سے) کہا: 'دیکھ لو' میں نے تم سے نہ کہا تھا (کہ مدینہ سے خالد کی قیادت میں فوج آ رہی ہے)

طلیحہ نے خالدؓ کی دعوت ماننے سے انکار کر دیا تو وہ اپنے کیمپ واپس چلے گئے اور اُس رات مکنفؓ بن زید الخیل طائی اور عدیؓ بن حاتم کو جو مخلص اور پرجوش مسلمان تھے، کیمپ کی چوکیداری پر مامور کیا، دونوں نے مسلمانوں کی ایک چیدہ جماعت کے ساتھ رات بھر پہرہ دیا، صبح ہوئی تو خالدؓ نے لڑائی کے لئے فوج کی ترتیب درست کی، جھنڈے تقسیم کئے اور سب سے بڑا جھنڈا زیدؓ بن خطاب (برادر عمر فاروق) کو دیا، زیدؓ (مہاجرین کا) جھنڈا لے کر آگے بڑھ گئے اور ثابت بن قیسؓ انصار کا۔ قبیلۂ طیؔ نے خواہش کی کہ ایک جھنڈا ہمارے لئے بھی دیا جائے، سپہ سالار نے ان کی خواہش پوری کی اور (ان کے لیڈر) عدیؓ بن حاتم کو ایک جھنڈا دیا۔

مسلمانوں کی پیش قدمی کی خبر سن کر طلیحہ نے بھی اپنی فوج میدان جنگ کے لئے مرتب کر لی، خالد پا پیادہ صفیں درست کرنے لگے اور طلیحہ اپنی سواری پر بیٹھ کر۔ جب صفیں ٹھیک ہو گئیں تو ان کو لے کر خالدؓ بڑھے اور طلیحہ کے قریب آ گئے، طلیحہ اپنی فوج کے چالیس بے ڈاڑھی مونچھ غلاموں کو جو بہادری اور سپہ گری میں اپنی مثال آپ تھے لایا اور ان کو میمنہ میں کھڑا کر کے کہا: پہلے یہاں تلوار کے جوہر دکھاؤ اور پھر میسرہ میں جا کر دکھانا، ان کی تلوار بازی سے مسلمان منتشر

ہو گئے، لیکن کوئی مرا نہیں، اس کے بعد طلیحہ نے اُن چالیسوں غلاموں کو میسرہ میں لا کھڑا کیا، ان کی تلوار بازی سے مسلمان پسپا ہو گئے۔

قبیلہ ہوازن کے ایک عرب نے جو جنگ میں موجود تھا بیان کیا کہ جب مسلمانوں کے پیر اکھڑے تو خالدؓ نے کہا: مجاہدین انصار! خدا سے ڈرو، خدا سے ڈرو!" اور یہ کہہ کر وہ فوج کے وسط میں گھس پڑے اور اپنا گھوڑا بڑھاتے ہی چلے گئے"۔ اس پر فوجی لیڈروں نے احتجاج کیا: خدا سے ڈرو خالد، خدا سے ڈرو، تم سالار فوج ہو، تمھارے لئے اس طرح آگے بڑھنا (اور اپنی جان جوکھوں میں ڈالنا) مناسب نہیں"۔ خالدؓ: بخدا میں یہ جانتا ہوں، لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مجھے مسلمانوں کی شکست کا دھڑکا ہو اور میں صبر سے بیٹھا رہوں"۔ مورخ کلبی نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے جس کا تعلق قبیلۂ طیؓ سے تھا کہا کہ جب اُن چالیس غلاموں نے مسلمانوں پر حملہ کیا تو ایک طائی نے بآواز بلند کہا: خالد، سلمی اور اَجا (کے پہاڑوں میں[1]) بھاگ چلو"۔ خالد: ہمارا ملجأ تو بس خدا ہے"۔ پھر انھوں نے حملہ کر دیا اور بخدا اس وقت تک نہ لوٹے جب تک ان چالیسوں کا صفایا نہ کر دیا۔

جنگ بُزاخہ میں خالدؓ بن ولید دو تلواروں سے لڑے اور اتنا کہ دونوں ٹوٹ گئیں۔ پسپا ہونے کے بعد مسلمان لوٹے تو جنگ پھر گرم ہوئی۔ طلیحہ کا وزیر حَبّال بن ابی حَبّال گرفتار ہوا، مسلمانوں نے چاہا کہ اس کو ابوبکر صدیقؓ کے پاس بھیج دیں تاکہ وہ اس کی قسمت کا

---

[1] سلمی اور اَجا مدینہ سے نوے میل شمال میں دو پہاڑ ہیں، جن کے درمیان قبیلۂ طیؓ کی بستیاں تھیں۔ معجم البلدان یاقوت مصر ۱۹۰۶ء ۱/۱۱۳

فیصلہ کریں، لیکن اس نے کہا: میری گردن اڑا دو، مجھے تمھاری یہ عنایت نہیں چاہیئے" چنانچہ اس کی گردن مار دی گئی۔

قاضی واقدی نے عبداللہ بن عمر کے حوالہ سے جو جنگ میں شریک تھے بیان کیا، میں نے دیکھا کہ طلیحہ کا جھنڈا سرخ رنگ کا ہے جس کو ایک اسدیؔ[1] اٹھائے ہے، ـــ خالدؓ اس کے پاس آئے اور حملہ کرکے اس کو قتل کر دیا، جھنڈے کا گرنا تھا کہ طلیحہ کی فوجیں بھاگ پڑیں، میں نے دیکھا کہ جھنڈے کو اونٹ، گھوڑے اور آدمی روند رہے ہیں، یہاں تک کہ اس کے پرزے ہو گئے۔ خدا خالدؓ بن ولید پر رحم فرماتے، ان کی کارگذاری اور جرأت قابل داد تھی، میں نے دیکھا کہ جنگ بُزاخہ میں وہ بذات خود لڑائی میں کود پڑے ہیں، اس پر لوگ ان کو ملامت بھی کرتے، اسی طرح میں نے جنگ یمامہ میں دیکھا کہ وہ خود لڑائی لڑ رہے ہیں، اگر کوئی اور ان کی جگہ ہوتا (تو صورت حال اتنی خطرناک تھی) کہ خود لڑنے سے کتراتا، جب وہ دشمن کی صفوں سے ہمارے پاس واپس آتے تو ان کی سانس پھولی ہوتی"۔ (باقی)

[1] قبیلۂ اسد سے تعلق رکھنے والا۔

جارج برنارڈ شا

(عصر حاضر کا سب سے بڑا ادیب)

ذکرِ مصحفی

(۳)

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ دہلی یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی)

ولادت مصحفی کی ولادت کے سال کا تعینّ ابھی تک نہیں ہو سکا ہے۔ قدیم تذکرہ نگاروں میں تو یہ رواج تھا ہی نہیں کہ کسی کا سال ولادت و وفات تحقیق کرنے کے بکھیڑے میں پڑیں۔ بہت ہوا تو تالیفِ تذکرہ کے وقت اس کی عمر بتادی یا اگر کوئی مادّۂ تاریخ اچھا ہاتھ آگیا ہے تو وہ درج کر دیا جس سے اتنا معلوم ہوگیا کہ کب انتقال ہوا۔ مصحفی کا سال وفات تو کئی مستند ذریعوں سے معلوم ہو جاتا ہے لیکن ان کی ولادت کب ہوئی اس میں ہنوز اختلاف باقی ہے۔ ہم یہاں مختلف شواہد کی روشنی میں اسی سے بحث کریں گے۔

مولانا حسرت موہانی نے سال ولادت ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۰ء، عمر ۷۶ سال اور سالِ وفات ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۵ء قرار دیا ہے[۱]
ڈاکٹر مولوی عبد الحق کا خیال ہے کہ وہ ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء اور ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء کے درمیان کسی سال میں پیدا ہوئے اور اُن کا استدلال یہ ہے کہ

> مصحفی نے تذکرۂ ریاض الفصحا میں اپنے حالات کے آخر میں لکھتے ہیں کہ اس وقت میری عمر ۸۰ برس کی ہے یہ تذکرہ ۱۲۲۱ھ میں شروع ہوا اور ۱۲۳۶ھ میں اختتام کو پہنچا اس حساب سے ان کی پیدائش ۱۱۴۱ھ اور ۱۱۵۶ھ کے درمیان واقع ہوتی ہے[۲]

یہ غلط فہمی "قریب بہ ہشتاد" کے لفظ سے پیدا ہوئی ہے۔ چونکہ یہ فرض کر لیا گیا کہ مصحفی نے اپنا حال ریاض الفصحا میں ۱۲۳۶ھ میں لکھا ہے اور اس وقت ان کی عمر ۸۰ سال کے لگ بھگ ہوگی لہٰذا پیدائش

---

[۱] دیوان مصحفی ... /۱۲ [۲] مقدمہ ریاض الفصحا / الف۔

۱۱۵۶ھ یا اس سے پہلے کی ہوئی۔ اور تذکرے کی تالیف کا آغاز ۱۲۲۱ھ میں ہوا، اُسی سال اگر اپنا حال لکھا ہے تو زیادہ سے زیادہ ۱۱۴۱ھ میں یا اس کے بعد پیدا ہوئے ہوں گے۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں کہ ۱۱۶۴ھ زیادہ قرینِ صحت ہے[1] لیکن صدیقی صاحب نے جہاں جہاں اپنے قیاس سے کام لے کر سنین کا تعین کیا ہے وہاں ان سے سخت تسامح ہوا ہے۔ مثلاً وہ ۱۱۶۴ھ کو سالِ ولادت مان کر پھر لکھتے ہیں کہ "۱۱۹۰ھ کے لگ بھگ امروہہ سے دہلی آئے ہوں گے"[2]۔ اس سے پہلے لکھ آئے ہیں کہ "۱۱۸۰ھ کے لگ بھگ دلی سے نکلے اور پہلے آنولہ پہنچے"[3]۔ پھر سعادتِ بعد مصحفی کے تلامذہ جانے اور محمد یار خاں امیر سے متوسل ہونے کا زمانہ ۱۱۸۳ھ کے قریب بتاتے ہیں[4]۔ پھر کہتے ہیں کہ مصحفی پہلی بار لکھنؤ "۱۱۸۵ھ کے بعد گئے ہیں" اور وہاں ایک سال رہ کر لکھنؤ سے دہلی واپس ہوئے اور "تھوڑے عرصے کے بعد" دوبارہ لکھنؤ پہنچے اور مستقل قیام اختیار کر لیا[5]۔

حالانکہ انھیں مصحفی کی اُس تحریر کا علم ہے جس میں خود مصحفی نے دورِ نجف خانی میں بارہ سال تک دہلی میں گوشہ نشین رہنا بیان کیا ہے۔ غرض ایک بات بھی صدیقی صاحب نے ٹھکانے کی نہیں لکھی[6]۔ تناقض و تضاد کی جتنی دلچسپ مثال ان کی یہ کتاب ہے ایسی بہت کم دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ بات کچھ ان کی تحریروں کا امتیازی نشان ہو گئی ہے۔ چنانچہ "لکھنؤ کا دبستانِ شاعری" صدیقی صاحب کا تحقیقی مقالہ ہے، اس پر نہ صرف یہ کہ علی گڑھ یونیورسٹی نے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری دی تھی بلکہ شعبۂ اردو نے اپنی طرف سے اس کی اشاعت کا سر و سامان بھی کیا تھا اور اس کا پہلا ایڈیشن مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ہی کے مصارف سے طبع ہوا تھا۔ لیکن تحقیقی اعتبار سے اس کتاب کا جو مرتبہ ہے وہ ڈاکٹر وحید قریشی کے

---

[1] ابواللیث صدیقی: "مصحفی اور ان کا کلام" (بحوالہ اورینٹل کالج میگزین لاہور، اگست ۱۹۴۹ء و فروری ۱۹۵۰ء)، ص ۴ [2] ایضاً ص ۵ [3] ایضاً ص ۳ [4] ایضاً ص ۴ [5] ایضاً ص ۵۔ [6] ان سطور کی تحریر کے وقت ڈاکٹر صدیقی کی کتاب "مصحفی اور ان کا کلام" راقم الحروف کے پاس نہیں ہے۔ معاصر حصہ اول میں اس مضمون پر جو تبصرہ لکھا گیا تھا اس کی یادداشتوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ لیکن بڑی حد تک اطمینان ہے کہ کتابی صورت میں اسے چھپواتے وقت مصنف نے کوئی تبدیلی نہیں کی تھی۔ ہم سے اگر کوئی فروگذاشت ہوئی ہوگی تو کتاب کی اشاعت کے وقت اس کا ازالہ کر دیا جائے گا۔

ایک طویل تبصرے سے واضح ہو جاتا ہے۔ جو سہ ماہی "نوائے ادب" (بمبئی) میں شائع ہو چکا ہے۔ علیٰ ہذا اُن کا طویل مقالہ "مصحفی اور اُن کا کلام" اگست سنہ ۱۹۴۹ء اور فروری سنہ ۱۹۵۰ء کے اورینٹل کالج میگزین میں پہلی بار شائع ہوا تھا۔ اس پر مخدومی قاضی عبدالودود (بار ایٹ لا۔ پٹنہ) تبصرہ کر چکے ہیں۔[۵۱] اور اُس کی تاریخی و تحقیقی غلطیوں کی طرف سے چند اشارے کیے ہیں۔

اسی تبصرے کے ذیل میں قاضی عبدالودود صاحب نے لکھا ہے کہ "مصحفی کی ولادت میرے خیال میں سنہ ۱۱۶۴ھ سے قبل ہوئی ہے مگر یہ کسی طرح سنہ ۱۱۶۰ھ سے پہلے نہیں"۔[۵۲] دوسری جگہ قاضی صاحب لکھتے ہیں:۔

> آبرو[۵۳] کا سال ولادت... مصحفی نے ... موت کے وقت عمر ۵۰ سے متجاوز تھی (تذکرۂ ہندی) (؟) اس حساب سے زمانۂ پیدائش سنہ ۱۰۹۵ھ کے لگ بھگ ٹھہرتا ہے۔ اس کی تردید کی کوئی شکل نظر نہیں آتی لیکن اس کے قبول کرنے سے یہ تسلیم کرنا لازم آتا ہے کہ یہ اپنے استاد آرزو (ولادت سنہ ۱۰۹۹ھ) سے کئی سال بڑے تھے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں کہ مصحفی جو اپنا ماخذ نہیں بتاتے آبرو کی رحلت کے کم از کم ۱۵ برس قبل پیدا ہوئے ہیں اور کم از کم ۲۵ برس کی عمر میں دہلی پہنچے ہیں"...[۵۴]

اس کے بعد آگے چل کر انھوں نے خود ہی لکھا ہے کہ:۔

> (آبرو کی)... صحیح تاریخ وفات ۲۴ رجب سنہ ۱۱۴۶ھ ہے... یہ سفینۂ خوشگو میں درج ہے"...[۵۵]

خوشگو نے آبرو کی وفات ۱۱۴۶ھ میں ہونا بیان کیا ہے اس اعتبار سے اگر ہم قاضی عبدالودود صاحب کے مذکورۂ بالا قول کو صحیح تسلیم کریں کہ مصحفی .... آبرو کی رحلت کے کم از کم ۱۵ برس قبل پیدا ہوئے اور کم از کم ۲۵ برس کی عمر میں دہلی پہنچے تو مصحفی کا سال پیدائش سنہ ۱۱۳۱ھ اور ان کے دہلی پہنچنے کا زمانہ سنہ ۱۱۵۶ھ ماننا لازم آتا ہے۔ اور اس کی تصدیق کا نہ صرف یہ کہ کوئی ذریعہ نہیں اور باعتبار قرائن بھی یہ غلط ہے بلکہ خود قاضی صاحب کے اس خیال سے متخالف ہے جو ہم نے اوپر نقل کیا کہ "مصحفی کی ولادت میرے خیال میں سنہ ۱۱۶۴ھ سے قبل ہوئی ہے مگر

---

۵۱ بحوالہ کتاب معاصر پٹنہ حصہ اول ۵۲ ایضاً ص ۱۸۲ ۵۳ شاہ مبارک آبرو مراد ہیں۔ ۵۴ معاصر حصہ ۴ ص ۱۱۸ ۵۵ ایضاً ص ۱۱۷ — سفینۂ خوشگو فارسی شعرا کا تذکرہ ہے جس کا ایک خطی نسخہ کتب خانہ مشرقیہ خدا بخش (پٹنہ) میں محفوظ ہے۔

یہ کسی طرح سنہ ۱۱۶۰ھ سے پہلے نہیں۔"[۵]

ظاہرا یہ کتابت کی غلطی یا سہوِ قلم ہے۔ زیر بحث عبارت میں "۱۵ سال قبل پیدا ہوئے ہیں" کی جگہ "۱۵ برس بعد" سمجھا جائے تو اشکال رفع ہو جاتا ہے اور صحیح سال پیدائش بھی حاصل ہوتا ہے۔

سال ولادت کا تعین کرنے کے سلسلے میں چند امور اور شواہد غور طلب ہیں جنھیں بالترتیب یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

(الف) ریاض الفصحا میں مصحفی نے لکھا ہے کہ اب میری عمر "قریب بہ ہشتاد" (اسّی سال کے لگ بھگ) ہے۔ اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ ریاض الفصحا کی تالیف سنہ ۱۲۲۱ھ اور سنہ ۱۲۳۶ھ کے درمیان ہوئی ہے۔

(ب) مصحفی نے اپنے دیوان ششم کے دیباچہ میں لکھا تھا کہ

"تولد من در احمد شاہی است۔ تا الیوم عمر از شصت (۶۰) متجاوز خواہد بود۔"[۵]

اس دیباچہ کے آخر میں یہ بھی تصریح کر دی گئی ہے کہ یہ سنہ ۱۲۲۴ھ میں بہ مقام لکھنؤ لکھا گیا۔ احمد شاہ سے مراد، احمد شاہ بن محمد شاہ ہے جو یکم جمادی الاوّل سنہ ۱۱۶۱ھ کو تخت نشین ہوا تھا۔

دیوان ششم کا یہ دیباچہ جلوۂ خضر مولفہ صفیر بلگرامی کے علاوہ معارف اعظم گڈھ کی کسی اشاعت میں بھی پیش کیا گیا تھا۔ سر شرف الامراء مرحوم کے داماد محمد عبد اللہ خاں ضیغم کے مولفہ تذکرہ "یادگار ضیغم" کا ایک قلمی نسخہ ادارۂ ادبیاتِ اردو (حیدر آباد دکن) کے کتب خانے میں محفوظ ہے[۳]۔ اس کی تالیف سنہ ۱۳۱۸ھ میں شروع ہوئی اور سنہ ۱۳۲۴ھ میں اتمام پذیر ہوا۔ مولف یادگار ضیغم نے بھی دیباچہ دیوان ششم کا ترجمہ اپنے مقدمہ میں درج کیا ہے۔ لیکن آخری جملے کے ترجمہ میں انھوں نے غلطی کی ہے:۔

"تولد میرا احمد شاہ بادشاہ کے وقت میں ہوا اور اس وقت میری عمر ۶۰ برس سے بڑھی ہوئی ہے"[۴]

---

[۱] معاصر حصہ ۱/ ۱۸۲ [۲] دیوان ششم کا یہ دیباچہ سب سے پہلے سید فرزند احمد صفیر بلگرامی (شاگرد غالب) نے اپنی کتاب جلوۂ خضر میں نقل کیا تھا۔ یہ کتاب اب بہت کمیاب ہے۔ راقم الحروف کی نظر سے اس کا وہ نسخہ گذرا تھا جو کتب خانہ مالک رام کی زینت ہے۔ اس سے جو یادداشتیں قلمبند کی گئی تھیں وہ اس وقت نہیں ملیں۔ [۳] نمبر اندراج ۴۰۶ [۴] یادگار ضیغم (قلمی)، ملاحظہ ہو: تذکرہ مخطوطات ادارۂ ادبیات اردو جلد ۴۔ یہ تذکرہ راقم الحروف کی نظر سے بھی گذرا ہے۔

چونکہ اس غلطی سے غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے اس لئے تصریح اور تصحیح ضروری ہے۔

(ج) مجمع الفوائد میں مصحفی لکھتے ہیں کہ "نکاح شرعی کے بعد میرے ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ اس کی والدہ اسی دوران میں فوت ہوگئی۔ اور اس کے بعد تقریباً تیس سال ہوئے ہوں گے یا کچھ زیادہ، کہ میں لکھنؤ میں مقیم ہوں[1]" پھر آخر میں لکھتے ہیں:

"حالا کہ سن عمر از شصت متجاوز است۔۔"

اس سے دو باتیں مستنبط ہوتی ہیں اولاً یہ کہ مجمع الفوائد کی تالیف کے وقت مصحفی کی عمر ساٹھ سال سے متجاوز تھی اور ثانیاً یہ کہ وہ تقریباً ۳۰ سال سے لکھنؤ میں مقیم تھے۔ اس سے انھوں نے اپنے دوبارہ مستقل قیام کی نیت سے لکھنؤ آنے کا زمانہ مراد لیا ہے اور وہ ۱۱۹۸ھ میں دوسری بار لکھنؤ آئے تھے جس کے بعد کبھی لکھنؤ سے باہر نہیں نکلے۔ اس حساب سے دیکھا جائے تو مجمع الفوائد ۱۲۲۸ھ کے آس پاس کسی سال میں تصنیف ہوئی ہے[2] اور ۱۲۲۸ھ میں اگر مصحفی کی عمر ساٹھ سال سے زائد تھی تو اُن کا سن ولادت ۱۱۶۰ھ برآمد ہوگا۔

(د) میر حسن دہلوی (متوفی ۱۰ محرم ۱۲۰۱ھ) نے اپنے تذکرہ شعرائے اردو کی ترتیب و تبویب کا کام ۱۱۸۳ھ کے لگ بھگ شروع کر دیا تھا[3] ۱۱۸۵ھ میں سکرتال کی جنگ سے پہلے مصحفی کیشہر میں موجود تھے۔ اگر اُن کا قیام وہاں ۳-۴ مہینے رہا تو وہ اسی سال گئے ہوں گے۔ میر حسن نے ان کے ترجمے میں لکھا ہے:

"اکمال ورشا وجہاں آباد بہ پیشۂ تجارت بسر می برد"

اس سے ظاہر ہے کہ مصحفی کا حال ۱۱۸۳ھ اور ۱۱۸۵ھ کے درمیان لکھا گیا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ عنفوانِ شباب[4] میں دہلی پہنچے تو امروہہ سے اُن کے نکلنے کے وقت عمر کم از کم ۲۵ سال ہونی چاہئے[5]۔ اس

---

[1] مصحفی: مجمع الفوائد (قلمی) بحوالہ "مصحفی اور ان کا کلام" از ابو اللیث صدیقی ص ۶۰۔ [2] لکھنؤ میں مصحفی کے قیام کا تذکرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر صدیقی نے لکھا ہے کہ "لکھنؤ ۱۱۸۹ھ/۱۷۷۵ء کے قریب پہنچے... اس حساب سے مجمع الفوائد ۱۲۲۱ھ کے قریب کی تصنیف ہے" یہ حساب سراسر غلط اور بالکل فرضی ہے۔ واقعات اس کی تائید کسی پہلو سے نہیں کرتے۔ خدا جانے کہ صدیقی صاحب نے ۱۱۸۵ھ اور ۱۱۹۸ھ کا فصل کیسے کیا ہے۔ [3] اعلیٰ خاں کیا: دستور الفصاحت ص ۶۴ تا ۶۹ مقدمہ نوشتہ امتیاز علی عرشی
[4] مصطفیٰ خاں شیفتہ: گلشن بیخار ص ۱۷۱ "در عنفوانِ شباب بجہان آباد آمدہ طرح اقامت افگندہ" [5] معاصرین ...

حساب سے بھی اُن کی پیدائش ۱۱۶۱ھ کے لگ بھگ قرار پاتی ہے۔

ان امور کو ذہن میں رکھتے ہوئے فیصلہ کی بنیاد دیوان ششم کے دیباچے ہی کو بنانا پڑے گا۔ خود مصحفی دورِ احمد شاہ میں پیدا ہونا تحریر کرتے ہیں اور اُس کا سال جلوس ۱۱۶۱ھ مصدقہ ہے تو کیوں نہ ہم اسی سن کو اُن کی ولادت کا سال مان لیں۔ اس سے سارے اشکال رفع ہو جائیں گے۔ یعنی:۔

(الف) ریاض الفصحا میں انھوں نے اپنی عمر پورے اسّی برس نہیں بتائی "قریب بہ ہشتاد" لکھا ہے ۱۱۶۱ھ کو سال پیدائش مانیں تو ۱۲۳۶ھ میں اُن کی عمر ۷۵ برس ہوتی ہے جسے آسانی کے ساتھ "قریب بہ ہشتاد" کہا جا سکتا ہے۔

(ب) دیوان ششم کا دیباچہ، خود مصحفی کی تصریح کے مطابق ۱۲۲۴ھ میں لکھا گیا ہے۔ اس میں عمر ساٹھ سال سے زیادہ بتائی ہے۔ یہ بھی ۶۳ سال ہوتی ہے جو یقیناً "از شصت متجاوز" کے ذیل میں آتی ہے۔

(ج) مجمع الفوائد کا سال تصنیف اگر ۱۲۲۸ھ صحیح ہے تو اس کی تالیف کے وقت عمر ۶۷ سال ہوتی ہے اور یہی مصحفی نے لکھا ہے۔

ان قرائن کو دیکھتے ہوئے ہماری رائے یہی ہے کہ وہ جمادی الاول ۱۱۶۱ھ کے بعد کسی مہینے میں پیدا ہوئے۔ اور یہ احمد شاہ بن محمد شاہ بادشاہ دہلی کا عہد حکومت تھا۔

مولد | سال ولادت کی طرح مصحفی کے مولد میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ میر حسن دہلوی کا بیان ہے کہ وہ اکبر پور نامی قصبہ میں پیدا ہوئے جو دہلی کے متصل ہے۔ اور خود مصحفی اس کا محلِ وقوع "جمنا کے کنارے" بتلاتے ہیں[۵]

میر حسن کے الفاظ یہ ہیں:

"... شیخ ہمدانی المتخلص بہ مصحفی . . . از نجباے امروہہ مولدش اکبر پور کہ قصبہ ایست متصل دہلی۔ وطن بزرگانش از قدیم۔ الحال در شاہ جہان آباد بہ پیشہ تجارت

(بقیہ حاشیہ ۴) حصہ ۸/۱۱۹۔ قاضی عبدالودود صاحب کا خیال ہے کہ "وہ کم از کم ۵۰ برس کی عمر میں دہلی پہنچے"

۵ مصحفی: مجمع الفوائد (قلمی) متعلقہ عبارت پہلے نقل کی جا چکی ہے۔

برہان دہلی

بسرمی برد ۔ ۔ ۔ ۱ بلفظہ

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مصحفی امروہہ کے شرفا میں سے ہیں

کا خاکہ

ہوئی جو دہلی سے متصل ایک قصبہ ہے اور اُن کے بزرگوں کا مسکن بہت زمانے

دہلی میں تجارت کرتے ہیں۔'' اس عبارت میں ایک صریح تناقض ہے جب مصحفی کا یونیورسٹی علیگڑھ)

ان کے بزرگوں کا مسکن مامن بھی زمانۂ قدیم سے ہے تو پھر ''بجائے امروہہ'' سے لیے کچھ نہیں کر سکتے

ہوا۔؟ لیکن درحاصل یہ غلط فہمی ایک کاتب کی پھیلائی ہوئی ہے اور اس سے انداز

کی معمولی سی لغزشِ قلم سے تاریخ و تحقیق کے طالب علموں کو کتنے پاپڑ بیلنے پڑ جاتے ہیں مہر ۱۹ ر جولائی ۱۹۴۰ء

کے مرتب و محشی مولانا امتیاز علی خاں عرشی کی مندرجۂ ذیل عبارت سے سمجھ جا انتقال ۱۰ ر اگست ۱۹۰۰ء

کے قلمی نسخہ مخزونہ رضا لائبریری رامپور کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں بی اگر زلکتہ کو، وطن کہوں سے

اُس تذکرے کا ایک قلمی نسخہ کتاب خانۂ عالیہ رامپور میں موجود ہے اس میں

یا دس دس پانچ پانچ سطروں کی بیاضیں پائی جاتی ہیں۔ نیز آخری حال درسما تھے مگر مشرقی علوم پر دسترس

ہے جس سے یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ خود مصنف کا نسخہ ہے کہیں کہیں مطبوعہ تراجم کے ذریعہ آشنا ہونے کی

اختلاف بھی ہے۔ یہاں صرف مصحفی سے متعلق ایک جملے کے اختلاف کا ذکر سے انہیں علم و ادب کی

نسخے میں عبارت یوں ہے: ''از نجبائے امروہہ، مولدش اکبر پور کہ قصبی باشد بہ حکیم عبدالحمید فرخ کے

وطن بزرگانش از قدیم۔ الحال در شاہ جہاں آباد بہ پیشۂ تجارت بسر می برد۔ میں پہلی بار میں نے اپنا نام

ہمارے قلمی نسخہ میں یہ عبارت اس طرح ہے:

''از نجبائے امروہہ۔ مولدش اکبر پور کہ قصبہ ایست منصل۔ الحال در شاہ جہاں آباد سکے لیے قبلۂ ام امتیاز

تجارت بسر می برد۔''

مطبوعہ نسخے کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصحفی جس اکبر پور نامی ۹ ۱۸۸ء دی ہے۔

دہلی کے متصل ہے، اور قلمی نسخہ اس کے برخلاف یہ بتاتا ہے کہ قصبۂ مذکورا

لہ میر محمد علی ... تذکرہ شعرائے اردو ... ۱۹۴۰ / ۹۸ ... ۱۹۳۶ء

لہ ایضاً

یوپی کے ڈسٹرکٹ گزیٹیر (جلد ۱۶ ص ۱۱) میں قصبہ اکبر پور کا ذکر امروہہ کے ساتھ کیا گیا ہے اور ہندوستان گزیٹیر میں دہلی کے زیر ... کسی اکبر پور نامی قصبے کا ذکر نہیں ملتا۔ اس سے یہ یقین ہوتا ہے کہ رامپور کے اس نسخے کی عبارت صحیح ہے اور مطبوعہ نسخے میں کاتبوں نے کتر بیونت کر دی ہے"[1]

(الف) اکبر پور | مندرجہ بالا تصریح سے یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ اکبر پور "متصل دہلی" نہیں تھا بلکہ امروہہ سے متصل ہے۔ شاہی زمانے ... میں دہلی کی حیثیت ایک صوبہ کی تھی اور اس زمانے کی دستاویزات اور فرامین میں عام طور سے یوں ہی لکھا ... جاتا تھا مثلاً "پرگنہ امروہہ من توابع سرکار سنبھل متصل دہلی یا من مضافات دہلی" یہاں "متصل" سے یہ مراد نہیں کہ دونوں کی سرحدیں بالکل ملی ہوئی ہیں۔ بلکہ یہ دفترا ور کچہری کی زبان تھی۔

اب یہ بھی دیکھنا ضروری ہے کہ خود مصحفی نے "اکبر پور کی جائے وقوع کیا بیان کی ہے۔ مجمع الفوائد کی اصل عبارت مع ترجمہ کے ... پہلے درج ہو چکی ہے اس میں مصحفی نے لکھا ہے کہ

"میرے مولد اصلی کا ... قیام موضع اکبر پور میں تھا جو موضع منجھاولی اور موضع شیخ پور کے درمیان واقع ہے"[2]

امروہہ سے ۲ میل ... شمال مغرب میں جو موضع اکبر پور واقع ہے اور جس کا ذکر ڈسٹرکٹ گزیٹیر میں بھی کیا گیا ہے[3] اس کا موقف قطعاً وہی ہے جو مصحفی نے بیان کیا ہے۔

---

[1] امتیاز علی عرشی: دیباچہ دستور الفصاحت ۶۹-۶۸ [2] مصحفی مجمع الفوائد (قلمی) [3] ڈسٹرکٹ گزیٹیر ج ۱۶ ص ۱

مولانا آزاد کی مستند عمری کا خاکہ

(از جناب عابد رضا صاحب بیدار ادارۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ)

"جب تک میری زندگی مجھ میں اور لوگوں کے درمیان حائل ہے، شاید وہ میرے لئے کچھ نہیں کہہ سکتے صحیح وقت اس کا میرے بعد آئے گا۔ کیوں نہ اس کا انتظار کیا جائے۔"

——— ابوالکلام آزاد بنام غلام رسول مہر ۱۹ جولائی ۱۹۴۰ء

پیدائش ـــ ۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ [1]۔ والد کا نام مولوی خیرالدین، انتقال ۱۱ر اگست ۱۹۰۸ء یوم دوشنبہ بمقام کلکتہ بعمر ۹۰ سال [2] ـــ تسا لہا سال کے متصل قیام کی بنا پہلے جانہیں اگر کلکتہ کو، وطن کہوں [3] "نام، ابوالکلام آزاد...... احمد سے لوگ آشنا نہیں ہیں، گو نام وہی ہے [4]۔

۱۹۰۰ء سے قومی اور ملی تحریکوں میں دلچسپی لینے لگے تھے، انگریزی سے ناآشنا تھے مگر مشرقی علوم پر دسترس حاصل ہو چکی تھی۔ قرآن پر کچھ کام شروع کر دیا تھا، اور سائنس اور مغربی علوم سے تراجم کے ذریعہ آشنا ہونے کی جستجو تھی [5] ـــ آزاد، شبلی ـ سید حسن ـ سرسید اور حالی ان کے ابتدائی عہد کے معلم تھے جن سے انہیں علم و ادب کی لگن ہوئی [6] ـــ شاعری اور نثر نویسی کا آغاز تیرہ سال کی عمر میں ہوا ـ ۱۹۰۰ء یا ۱۹۰۱ء کی بات ہے حکیم عبدالحمید فرخ کے "ارمغان فرخ" کیلئے "پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی" کی طرح میں گیارہ شعر کی غزل لکھی۔ "زندگی میں پہلی بار میں نے اپنا نام ایک رسالے میں چھپا ہوا دیکھا تھا" [7]

---

[1] اخبار "دبدبہ سکندری" رامپور ۲۴ر اگست ۱۹۰۸ء ـ دبدبہ سکندری تک رہنمائی کے لئے قبلہ امتیاز علی خاں صاحب عرشی کا ممنون ہوں۔

[2] تذکرہ، دار الکتاب لاہور ایڈیشن، ص ۳۱۱–۳۱۲، ابو سعید بزمی نے تاریخ پیدائش ۱۸۸۹ء دی ہے۔

[3] تذکرہ ۳۱۳ ـ [4] نقش آزاد، خط نمبر ۱۱۷۔

[5] بنام عبدالرزاق کانپوری "ادب" آزاد نمبر شائع کردہ عابد رضا بیدار ـ [6] ایضاً

اسی زمانے میں مرزا غالب کے شاگرد نادر شاہ خاں شوخی رام پوری مقیم کلکتہ کی فرمائش پر ارتجالاً چھ شعر (۳۶ کہے اور ساتواں شعر مزید فرمائش پر یہ کہا۔

وعدۂ وصل بھی کچھ طرفہ تماشا سی ہے بات
میں تو بھولوں نہ کبھی، ان کو کبھی یاد نہ ہو[۱]

اسی زمانے میں مخزن نیا نیا نکلا تھا۔ اس میں چند تحریریں (اخبار نویسی، اور خاقانی شروانی) بھیجیں، زوبت رائے نظر کے خدنگ نظر (لکھنؤ) میں غزلیں نکلیں، اور انہیں کچھ دن بعد نثر کا ایک حصہ بڑھانے پر آمادہ کر لیا جس کی ترتیب اپنے ذمہ لے لی: احسن الاخبار اور تحفۂ احمدیہ (مرتبہ احمد حسن فتحپوری) میں بالالتزام مضامین نویسی ہونے لگی)۔ پھر خود اپنا ایک پرچہ لسان الصدق جاری کیا۔ یہ سب باتیں ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۴ء کی ہیں: اس وقت میری عمر ۱۵، ۱۶ برس سے زیادہ نہ تھی،[۲]

تعلیم سے پندرہ برس کی عمر میں فارغ ہو گیا تھا...... والد نے تدریس کا سلسلہ بھی شروع کرا دیا تھا ...... سب سے پہلی تقریر میں نے ۱۹۰۳ء میں کی ...... غالباً دوسرے سال انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں شریک ہوا تھا اور تقریر بھی کی تھی[۳] ندوۃ العلماء اور محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاسوں میں اب پابندی کے ساتھ شریک ہونے لگے۔ کانفرنس کے لکھنؤ اجلاس میں ۱۹۰۴ء میں ان کی شرکت کی شہادت موجود ہے۔[۴]

اسی دوران میں شبلی سے تعارف ہو چکا تھا۔ ان کی دعوت پر الندوۃ کے اسٹاف میں شامل ہو گئے اور اکتوبر ۱۹۰۵ء سے مارچ ۱۹۰۶ء تک اس سے وابستہ رہے۔[۵] اپریل میں الندوہ چھوڑ کر وکیل، امرتسر

---

[۱] نقشِ آزاد، ۵۲۔

[۲] ایضاً۔ جو فقرے بریکٹ ( ) میں ہیں اس کی ذمہ داری لینے کے لئے میں تیار نہیں ہوں۔ مولانا نے الہ یوں ہی کہا ہے۔ مزید توثیق کے لیے: آزاد کی کہانی، بروایت ملیح آبادی۔ ملیح آبادی کے یہاں کچھ اور پرچوں اور بعض تصانیف کے نام مل جائیں گے جن کی تصدیق کے لئے میرے پاس کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔

[۳] نقشِ آزاد، ۵۲۔ [۴] بیان ڈپٹی حبیب اللہ خاں۔ ترتیب عابد رضا بیدار، ضیا، جون ۵۹ء

[۵] الندوۃ، اکتوبر ۱۹۰۵ء تا مارچ ۱۹۰۶ء۔

برہان دہلی

کے ادارے میں پہونچ گئے۔ مگر اسی سال کے آخر تک کسی مہینے (وہ وکیل کو چھوڑ کر خود) اپنا اخبار نکالنے کی فکر میں تھے۔

وسط جنوری (۱۹۰۷ء) سے ایک مستقل اخبار میری ایڈیٹری میں کلکتہ سے نکلے گا: دارالسلطنت[1]

۱۹۰۷ء سے مئی ۱۹۰۹ء تک کے درمیانی وقفہ میں بغداد، قاہرہ اور پیرس کا سفر کیا[2]۔ جون ۱۹۰۹ء میں وہ ہندوستان میں موجود تھے[3]۔

۱۹۱۰ء میں وہ اس ہفتہ روزہ کے نکالنے کے لئے بے چین تھے جو دو سال بعد الہلال کے نام سے نکلا[4]۔ ۱۹۱۲ء میں ۱۳ر جولائی کو بالآخر الہلال نکل آیا۔ خوبصورت ٹائپ میں مصور پرچہ۔ روایت ساز!

"ہر شخص کی زندگی کے مختلف پہلو ہوتے ہیں اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک دوسرے سے کسی قدر متضاد و مختلف ہوں۔ خود میں گلیم زہد اور قبائے رندی کو ایک ہی وقت میں اوڑھنے کا مجرم ہوں[5]"

"آنکھیں کھلیں تو عہد شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور ولولوں کی شبنم سے خارستان ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرف دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیماب کو پایا۔ دنیا پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ اس صبح فریب کے لئے نہ تو سوز و تپش کی دوپہر ہے نہ ناامیدی و ناکامی کی شام۔ یہ سارا شہرستان امید اور نگارخانۂ نظر فریب صرف ہمارے ہی دیدۂ و دل کی کامجوئیوں کے لئے بنا ہے اور گویا گوشہ گوشہ اور ذرہ ذرہ ہماری ہوسناکیوں کے لئے چشم براہ

---

[1] بنام حسن نظامی (اتالیق خطوط نویسی) ۱۹۰۶ء

[2] کاروان خیال میں اس سفر کا تذکرہ آیا ہے، مزید۔ لوئی مینیوں: ابوالکلام آزاد مرتبہ ہمایوں کبیر؛ انڈیا ونس فریڈم۔

[3] شبلی بنام ابوالکلام، ۱۵ر جون ۱۹۰۹ء کا ایک خط (مکاتیب شبلی ۱۔ ص ۲۶۵)

[4] مکاتیب شبلی؛ اتالیق خطوط نویسی ۱۹۱۰ء کے خطوط۔

لسان الصدق کے بارے میں دوسری معتبر روایتوں کے علاوہ ملاحظہ ہو قاضی عبدالودود آجکل جون ۱۹۵۹ء

[5] بنام حسن نظامی ۲۴ر اکتوبر ۱۹۰۹ء (اتالیق خطوط نویسی)

ہے۔ جس طرف کان لگایا یہی صدا سُنائی دی.....

شہر یست پُر ز خوباں، وز ہر طرف نگارے
یاراں صلائے عام است گر می کنید کارے

غفلت و مدہوشی نے افسوں پھونکا، سرمستی و سرگرانی نے جام بھرے، جنونِ شباب نے ہاتھ پکڑا اور ولولوں اور ہوسوں نے راہ دکھائی۔ دل کی خود فروشیوں نے اُسی کو منزلِ مقصود سمجھا ہوش و خرد کو گو پہلے حیرانی ہوئی لیکن پھر اس نے بھی آگے بڑھ کر اشارہ کیا، راہ ہے تو یہی اور وقت ہے تو اسی کا:

ساقیا مرنج از من عالم جوانی ہاست

جس طرف نظر اُٹھائی ایک صنم آبادِ اُلفت پرستش پایا جس میں مندروں اور مورتیوں کے سوا کچھ نہ تھا۔ ہر مندر جبینِ نیاز کا طالب، ہر مورتی دل فروشی و جاں سپاری کے لیے وبالِ دوش، ہر جلوہ برقِ تمکین و اختیار، ہر نگاہ بلائے صبر و قرار۔

الفراق اے صبر و تمکیں، الوداع اے عقل و دیں

جس راہ میں قدم اُٹھایا زنجیروں اور کمندوں نے استقبال کیا، جس گوشے میں پناہ لی وہی زندانِ ہوش و آگہی نکلا۔ ایک قید ہو تو ذکر کیجے۔ ایک زنجیر ہو تو اس کی کڑیاں گنیے.....

وائے بر صیدے کہ یک باشد و صیادے چند

.....کبھی سرو کی بلند قامتی پر رشک آیا تو سر بلندی و سرافرازی کے لیے دل خون ہوا۔ کبھی سبزۂ پامال کی خاکساری و افتادگی پر نظر پڑ گئی تو اپنے پندار و خود پرستی پر شرم آئی۔ کبھی یادِ صبا کی روش پسند آئی تو اقامت گزینی سے وحشت ہوئی۔ آوارگی و رہ نوردی کی دل میں ہوا سمائی۔ کبھی آبِ رواں کی بے قیدی و بے تعینی اس طرح جی کو بھائی کہ پابندیوں اور گرفتاریوں پر آنکھوں نے

سہ لکھنؤ کے تاش بینوں کی اصطلاح میں "خانہ ساز آشنا" اُسے کہتے ہیں جسے طوائفیں اپنے جی کے لگاؤ کے لیے لگائے رکھتی ہیں۔ نقشِ آزاد، ۳۲۳۔

آنسوؤں اور دل نے زخموں کے ساتھ ماتم کیا۔۔۔غرضکہ نہ تو اسباب میں کمی تھی اور نہ استعداد بالکل مفقود تھی۔

....گمراہیٔ عمل کی آخری حد فسق ہے اور گمراہیٔ اعتقاد کی الحاد، سو فسق و الحاد کی کوئی قسم ایسی نہ تھی جس سے اپنا نامۂ اعمال خالی رہا ہو....

کوئی پکارتا ہے اور دروازہ نہیں کھلتا، کوئی بھاگتا ہے اور اس پر کمند پھینکے جاتے ہیں قانونِ طلب وسعی سے انکار نہیں۔ لیکن اگر وہ بے طلب دینا چاہے تو اس کا ہاتھ پکڑنے والا کون ہے.....

ناگہاں جاذبۂ توفیقِ الٰہی پردۂ عشقِ مجازمیں نمودار ہوا اور ہوس پرستیوں کی آوارگیوں نے خود بخود شاہراہِ عشق ومحبت تک پہونچا دیا۔ آگ لگتی ہے تو رفتہ رفتہ شعلے بھڑکتے ہیں۔ سیلاب آتا ہے تو بتدریج پھیلتا ہے۔ یہ تو ایک بجلی تھی جو آناً فاناً نمودار ہوئی، چمکی اور دیکھا تو خاک کا ڈھیر تھا۔

ہوس وعشق پر کیا موقوف ہے۔ کوئی درمیانی منزل ہو اگر قدم آگے بڑھنے سے رُک گئے تو پھر وہی منزل بہت اور رہرو اس کا پرستار.... کامیابی چلتے رہنے اور بڑھتے جانے کا نام ہے کہ،

ٹک دیکھ لیا، دل شاد کیا، خوش کام ہوئے اور چل نکلے
اور نامرادی نہیں ہے مگر اٹکنے اور رہ جانے میں۔

یک لحظہ غافل بودم و صد سالہ راہم دور شد

چنانچہ... اس منزل کے وقفہ نے بھی زیادہ طول نہ کھینچا۔ ایک سال پانچ ماہ کے اندر اس کوچے کے بھی تمام رسم وراہ ایک ایک کرکے دیکھ ڈالے۔ کوئی گوشہ کوئی مقام باقی نہیں چھوڑا۔ نہ مجنوں سے ہم عنانی کا سودا ہے، نہ فرہاد سے مقابلے کا دعویٰ.... البتہ یہ ضرور ہے کہ شیوۂ عشق وعاشقی وطریقِ آشفتگی وجاں سپاری کی جتنی باتیں سننے میں آتی تھیں وہ سب کرکے دیکھ لیں اور اس راہ کا کوئی حال اور معاملہ ایسا نہیں رہا جو کسی کی زبان پر ہوا اور اپنے اوپر

نہ گزر چکا ہو....

.... ایک ایک گھڑی اور ایک ایک لمحہ ایسا گزر چکا ہے کہ سیکڑوں آہیں اندر ہی اندر پھنکی ہیں، ہزاروں شورشیں سینے کے اندر ہی اندر جلی ہیں۔ آنسوؤں کو آنکھوں کی وسعت نہ ملی تو دل کے گوشے ہی میں طوفان اٹھاتے رہے....

اندازِ جنوں کونسا ہم میں نہیں مجنوں :
پر تیری طرح عشق کو رسوا نہیں کرتے

اگرچہ اس معاملے کا خاتمہ بظاہر ناکامی و مایوسی پر ہوا لیکن فی الحقیقت فتح و کامرانی کی ساری شادمانی اسی ناکامی میں پوشیدہ تھی۔ اسی ناکامی نے بالآخر کامیابی کی راہ کھولی .... غبارِ مجاز دور ہوا تو کعبۂ حقیقت سامنے تھا۔

.... سارا کام پہلے سے ہو چکا تھا۔ چولھا مدتوں سے گرم تھا۔ ہوس بازی نے چنگاریوں کا کام دیا تھا، عشق نے شعلے بھڑکائے تھے۔ صرف اتنی بات باقی رہ گئی تھی کہ ایک دیگ اتار کر دوسری چڑھادی جائے۔ یہ کام عشق کی امیدوں سے نہ ہو سکا تو کیا مضائقہ، عشق کی مایوسیوں نے تو پورا کر دیا....[10]

"اگر ہوس پرستی و رندی کی منزل پیش نہ آتی تو نہیں معلوم حقیقت پرستی کے کتنے ہی گوشے ہیں جن سے ہمیشہ بے خبر رہتے۔"[11]

"جس حال میں رہے نقص و ناطاقتی سے دل کو ہمیشہ گریز رہا اور شیوۂ تقلید و روشِ عام سے پرہیز۔ جہاں کہیں رہے اور جس رنگ میں رہے کبھی کسی دوسرے کے نقشِ قدم کی تلاش نہ ہوئی۔ اپنی راہ خود ہی نکالی اور دوسروں کے لیے اپنا نقشِ قدم رہنما چھوڑا۔ رندی و ہوسناکی کا عالم رہا تو اس کو بھی ناتمام نہ چھوڑا۔"[12]

---

[10] تذکرہ ۳۱۵ — ۳۲۴

[11] ایضاً ۳۲۶

[12] ایضاً ۳۲۸

محرمان دہلی

اپنی شکستگی و خستگی نہ تو کسی ہاتھ کی ممنون ہے، نہ کسی زبان کی، نہ خاندان کی، نہ تعلیم و تربیتِ ظاہری کی جو کچھ پایا ہے صرف بارگاہِ عشق سے پایا ہے جتنی رہنمائیاں ملیں، صرف اسی مرشد و ہادیٔ طریق سے ملیں، درد بن کر آیا تھا مگر درماں بن کے گیا ... علم کا دروازہ اسی نے کھولا، عمل کی حقیقت اسی نے بتلائی ... قرآن کے بھید اسی نے بتلائے، سنت کے اسرار اسی نے کھولے۔ نظر اسی نے دی، دل اسی نے بخشا ۔۔

اگر کسی کو اوّل روز سے اپنے زہد و پاکی پر ناز ہو تو ہم کو بھی اپنی اس رندی و ہوسناکی کی تردامنی کا کوئی شکوہ نہیں جس کو عین اکیس بائیس سال کی عمر میں (کہ جنونِ شباب کی سرمستیوں کا اصل موسم ہوتا ہے) دونوں ہاتھوں سے اس طرح نچوڑا کہ ایک قطرہ بھی باقی نہ چھوڑا ....

باوجودیکہ اس معاملے پر کامل لو دس برس گزر چکے؎ ... لیکن الحمدللہ کہ جو درد پہلے داغ اور پھر زخم بن کر رہا تھا اب ناسور بن کر نہاں خانۂ دل میں محفوظ ہے اور امید ہے کہ ہمیشہ محفوظ رہے گا۔؎

مولانا کی سوانح حیات کا باقی ماندہ حصہ جانا پہچانا ہے۔

۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۶ء تک الہلال (اور پھر البلاغ) نکالا؎۔ ۳۰ رمارچ ۱۹۱۶ء سے یکم جنوری ۱۹۲۰ء تک رانچی میں نظر بند رہے؎ اور ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس میں اس کے صدر چن لیے گئے جس عہدہ کی ذمہ داری ایک بار پھر ان کو سپرد کی گئی اور اس بار کامل ۶ سال کیلئے؛ ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۶ء تک؎۔

"میں نے ۱۹۱۲ء میں ایک اردو جرنل الہلال جاری کیا ..... الہلال نے تین سال کے اندر مسلمانانِ ہند کی مذہبی اور سیاسی حالت میں بالکل نئی حرکت پیدا کر دی ..... الہلال نے مسلمانوں کو تعداد کی جگہ ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور بے خوف ہو کر ہندوؤں کے ساتھ مل جانے کی دعوت دی۔ اس

؎ یعنی یہ بات ۱۹۰۸ء، ۱۹۰۹ء کے لگ بھگ کی ہے۔ اپنے حساب سے اس وقت ان کی عمر ۲۱، ۲۲ سال تھی۔

؎ تذکرہ - ۳۰ - ۳۲۹ -

؎ الہلال اور البلاغ کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھیے "ہندوستانی صحافت کا ایک اہم باب" از عابد رضا بیدار، اردو ادب، آزاد نمبر۔

؎ تذکرہ، دیباچہ اور آخری اوراق، اخبار پیغام کلکتہ۔ ؎ انڈیا ونس فریڈم

سے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں جن کا نتیجہ آج متحدہ خلافت وسوراج ہے۔ بیورو کریسی ایک ایسی تحریک کو زیادہ عرصے برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ اس لیے پہلے الہلال کی ضمانت ضبط کی گئی، پھر جب البلاغ کے نام سے دوبارہ جاری کیا گیا تو ۱۹۱۶ء میں گورنمنٹ آف انڈیا نے مجھے نظر بند کر دیا۔ میں بتلانا چاہتا ہوں کہ الہلال تمامتر زندگی یا موت کی دعوت تھی۔ اسلام کی مذہبی تعلیمات کے متعلق اس نے جس سلک بحث و نظر کی بنیاد ڈالی، اس کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے، صرف اس قدر اشارہ کروں گا کہ ہندوؤں میں آج مہاتما گاندھی مذہبی زندگی کی جو روح بیدار کر رہے ہیں، الہلال اس کام سے ۱۹۱۴ء میں فارغ ہو چکا تھا۔[۱]

۱۹۲۱ء کے آخر میں ملیح آبادی کی ادارت میں کلکتے ہی سے ہفتہ وار پیغام نکلوایا جو تین مہینے چل کر مولانا کی گرفتاری کے بعد بند ہو گیا۔[۲] پیغام پر مولانا کی صحافتی زندگی کا خاتمہ ہو گیا۔

——— پھر اس کے بعد کی زندگی خالص عملی سیاست کی زندگی ہے جو تاریخ آزادئ ہند کی کتابوں کے علاوہ "انڈیا وِنس فریڈم" (آزادی کی جیت) میں محفوظ ہے۔ اور معلوم عوام ہے اس خارجی سوانح زندگی کے اندرونی دھارے دیکھنا ہوں تو جامع مسجد کی ۱۹۴۷ء کی یادگار تقریر کافی ہے۔ اس میں اس بے چین روح کے سارے احساسات سمٹ آئے ہیں۔ اس کے تتمے کیلئے نقشِ آزاد کے ۲۵ جنوری اور ۱۷ جون ۱۹۳۶ء اور ۲۵ جولائی ۱۹۳۵ء کے خطوط پڑھ لیجئے، قوم پرست آزاد کا پورا خاکہ سامنے آجائے گا۔

تصانیف جن کا تذکرہ نقشِ آزاد میں آیا ہے اور جس جس طرح آیا ہے[۳]

تذکرہ ——— اصل قیمت دو روپے ہے[۴]

---

[۱] قولِ فیصل، ص ۶۷-۶۸، ۱۱ جنوری ۱۹۲۲ء

[۲] "پیغام" کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھیے عابد رضا بیدار کا اشاریہ "نگار" مئی ۱۹۵۹ء

[۳] تصانیف کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: آزاد بائیوگرافی مرتبہ عابد رضا بیدار، "ارمغان" آزاد نمبر۔ [۴] نمبر ۲۸۔

ترجمان القرآن جلد اوّل اشاعت قبل از ۲۵ رجولائی ۱۹۳۲ء

〃 جلد دوم طبع مئی ۱۹۳۶ء تعداد چھ ہزار

〃 جلد سوم کی کتابت شروع جنوری ۱۹۳۰ء تک اشاعت کی توقع[۲۷]

ترجمان القرآن اوّل دوم، طبع ثانی اشاعت اپریل تا جولائی ۱۹۴۷ء (بلا اجازت)

ام القرآن یعنی تفسیر سورۂ فاتحہ۔ ضخامت تقریباً ۳۰۰ صفحات۔ ۱۹۳۶ء میں اشاعت کیلئے تیار[۲۸]

غبار خاطر اشاعت اپریل مئی ۱۹۴۶ء تعداد ۵۰۰۰

—— نیا ایڈیشن فروری ۱۹۴۷ء

وہ مضامین جن کا ذکر نقش آزاد میں آیا ہے[۲۹]

منصب خلافت کی تشریح زمیندار جون ۱۹۲۷ء تین قسطوں میں

ایک طویل سلسلہ مضمون زمیندار اکتوبر ۱۹۲۸ء [illegible]

[illegible] پیغام ۱۹۲۷ء [illegible]

[illegible] نظام المشائخ مئی۔ جون ۱۹۱۰ء [illegible]

[illegible] تصنیف پر تعلیق۔ [illegible] فروری ۱۹۴۳ء [illegible] نقش آزاد

---

۲۷ [illegible]

۲۸ [illegible]

۲۹ [illegible] اشارہ [illegible] آزاد [illegible] میں [illegible] کا [illegible] اس لیے کہ [illegible] بھی [illegible] تھا [illegible]

[illegible]

[illegible]

ادبیات

غزل

جناب الم مظفر نگری

آتی ہے اک آواز مجھے دل کی طرف سے
منزل کا بلاوا ہے یہ منزل کی طرف سے

حملے مری کشتی پہ کیا کرتے ہیں طوفاں
دریا کی طرف سے کبھی ساحل کی طرف سے

جلووں کو وہ اپنے کہاں دیکھے گا کہ جس نے
منہ پھیر لیا آئینۂ دل کی طرف سے

تیرِ نگۂ ناز کی شوخی کو نہ پوچھو
آتا ہے کلیجے کی طرف دل کی طرف سے

یہ فصلِ چمن ہے کہ سرِ گلشن ہستی
ہوتا ہے کوئی جشن عنادل کی طرف سے

رہزن سے تو ہر گام پہ رہتا ہوں میں ہشیار
خطرہ ہے مگر رہبرِ کامل کی طرف سے

موجود یہیں ہو نہ وہ مقصودِ نظر دیکھ
نظریں نہ ہٹا جلوۂ باطل کی طرف سے

ہر ذرۂ ہستی میں تڑپ ہو گئی پیدا
جب درد کی اک موج اٹھی دل کی طرف سے

سرگشتۂ وحشت ہے کوئی بعدِ فنا بھی
گزرا ہے غبار اک ابھی محمل کی طرف سے

آئے گا کوئی جام ادھر بھی کہ ابھی تو
جاری ہے کرم ساقیِ محفل کی طرف سے

برسے گی سرِ خم کدۂ عشق یہ کھل کر
اٹھی ہے گھٹا میکدۂ دل کی طرف سے

رہتا ہوں الم اس لئے سرگرم سخن میں
ملتی ہے مجھے داد مرے دل کی طرف سے

"نوائے غم"

(ہندوستان کے حالیہ فرقہ وارانہ فسادات سے متاثر ہو کر)

(از جناب ساحر بھوپالی)

یوں اب کے گھٹا چھائی جیسے کہ نہیں چھائی
یوں اب کے بہار آئی جیسے کہ نہیں آئی

کچھ ایسی فضا مجھ کو ہر سمت نظر آئی
جیسے کسی پاگل نے لی ہو ابھی انگڑائی

آج ہم سے شناسائی کل اُن سے شناسائی
بھٹکے ہوئے رہبر کے پیرو بھی ہیں ہرجائی

آزادی تو لاتی ہے پیغام بہاروں کا
اللہ گریاں تو سب لُٹ گئی رعنائی

جس سمت نگہ اُٹھی اک حشر بپا دیکھا
جو شکل نظر آئی غمگین نظر آئی

آج ہر متنفس ہے خود غرض و جفا شیوہ
صورت تو ذرا دیکھو جیسے کوئی سودائی

یہ دورِ جمہوریت، یہ خون کی ارزانی
ہونے دو جو ہوتی ہے نمرود کی رسوائی

انصاف اگر چاہا، تعزیریں ملیں ہم کو
داناؤں کو اس پر بھی کچھ شرم نہیں آئی

تیور یہی کہتے ہیں مظلوم وفاؤں کے
لینے کو ہے پھر پلٹا یہ عہدِ خود آرائی

مظلومیتِ انساں دیکھی نہیں جاتی اب
لے لے مری آنکھوں کی اللہ تو بینائی

کچھ اس طرح ٹپکے ہیں آنسو مرے دامن پر
گویا دلِ پُر غم کی تصویر اُتر آئی

ساحر مرے دل کا اب کچھ اور ہی عالم ہے
چھٹنے کو ہے ہاتھوں سے دامانِ شکیبائی

تبصرے

تجلیات عثمانی از پروفیسر انوار الحسن صاحب شیرکوٹی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۴۰۰ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت [illegible] پتہ:- ادارہ نشر المعارف چوک ملتان شہر (مغربی پاکستان)

حضرت الاستاذ مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ علم و فضل اور دوسرے اوصاف و کمالات کے باعث اس عہد کی بڑی ممتاز اور نامور شخصیت کے مالک تھے ضرورت تھی کہ حضرت موصوف کی ایک جامع اور مبسوط سوانح حیات مرتب کی جاتی جس سے لوگوں کو آپ کے بلند مدارج علمیہ و کمالات کا علم ہوتا اور آئندہ نسلیں اس سے روشنی حاصل کرتیں۔ انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ اس اہم کام کا بیڑہ پروفیسر انوار الحسن صاحب نے اٹھایا جو خود بھی دارالعلوم دیوبند سے علمی انتساب اور حضرت مرحوم سے شرف تلمذ رکھتے ہیں۔ موصوف نے حضرت الاستاذ کا تذکرہ دو الگ الگ جلدوں میں لکھنے کا ارادہ کیا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب اسی تذکرہ کی جلد اول ہے جو حضرت الاستاذ کے شرف علمی و ادبی کمالات کی نہایت مفصل و مبسوط روئداد پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد دوسری جلد "حیات عثمانی" کے نام سے ذاتی سوانح و حالات پر ہوگی۔ اس جلد میں پہلے بطور تعارف بہت ہی مختصر طور پر حضرت الاستاذ کے ذاتی حالات یعنی پیدائش، تعلیم، درس، مذہبی خدمات اور وفات کا تذکرہ ہے۔ پھر اس کے بعد حضرت مرحوم کو حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی سے لے کر حضرت شیخ الہند تک جن جن بزرگوں سے استفادہ کی علمی نسبت حاصل رہی ہے اس کا بیان ہے۔ پھر اسلامی علوم و فنون یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام، منطق اور فلسفہ وغیرہ میں حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کو کمالات حاصل تھے ان کا ذکر بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ ہے اور اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے ہر علم کی تعریف اور اس

کی منظر کشی اور تاریخ بیان کی گئی ہے۔ چوتھی فصل میں حضرت کے اُن علوم کا ذکر ہے جو امتیازات و خصوصیات ہیں اور اس سلسلہ میں آپ نے جو قلمی اور درسی خدمات انجام دی ہیں اُن کا ذکر بسط و تفصیل سے ہے اور آخر میں اس سے متعلق مصنف نے علمائے عصر کی جو شہادتیں پیش کی ہیں اُن کا بھی خلاصہ دے دیا گیا ہے۔ آخر میں حضرت مرحوم کے کمالات یعنی فقہ، حدیث، ادب، عربی اور فارسی میں تحریر و تصنیف کی اعلیٰ قابلیت، شعر گوئی، سیاسی فکر، اصابتِ رائے اور حق گوئی وغیرہ کا تذکرہ ہے اور وہ بھی مکمل و مبرہن بہ بسط و تفصیل۔ اس طرح حضرت مرحوم کے کمالات علمیہ و ادبیہ کا یہ تذکرہ سات سو صفحات کی ضخیم کتاب میں تمام ہوا ہے جو بہت سی معلومات کا ذخیرہ بھی ہے اور بصیرت افروز بھی۔ اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ لائق مصنف نے حضرت مرحوم کی تمام چھوٹی بڑی تصانیف اور مقالات اور تقاریر و خطبات کے فراہم کرنے اور اُن کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے اور پھر اپنے خیالات و تاثرات کو مرتب کرنے میں بڑی محنت و کاوش کی ہے۔ جزاہ اللہ عنا واحسن الجزاء۔ زبان و بیان شگفتہ، موثر اور دلنشین ہے۔ خدا کرے کہ دوسری جلد بھی جلد ہی شائع ہو اور ایسی ہی کامیاب ہو۔

سکھ مسلم تاریخ حقیقت کے آئینہ میں از:۔ جناب ابوالامان امرتسری۔

تقطیع متوسط، ضخامت ۴۴۴ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد سترہ روپیہ آٹھ آنے۔ پتہ:۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان ۲۔ کلب روڈ لاہور۔

انگریزوں کے عہد میں ہندوستان میں مسلمانوں کے دورِ حکومت سے متعلق بعض سیاسی اغراض سے جو غلط سلط تاریخیں لکھی گئی ہیں اُن کا جہاں ایک طرف نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو مسلمانوں کے تعلقات خراب ہو گئے، دوسری جانب اُن کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ سکھوں میں مسلمان بادشاہوں کے خلاف نفرت کے ایسے افسانے عام ہو گئے جن کی تاریخی اعتبار سے کوئی اصل و بنیاد نہیں تھی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں سکھوں میں عام طور پر حسب ذیل باتیں مشہور ہیں:

(۱) جہانگیر بادشاہ نے گرو ارجن دیو کو محض مذہبی تعصب کی بنا پر قتل کرا دیا

(۲) اورنگ زیب نے سکھوں کے نویں گورو تیغ بہادر کو دہلی بلایا اور اسلام قبول نہ کرنے کے جرم میں چاندنی چوک میں قتل کرا دیا۔

(۳) سرہند کے صوبہ دار کے حکم سے گورو گوبند سنگھ جی کے دو شیر خوار اور بے گناہ بچے محض اس جرم میں دیوار میں زندہ چنوا دیئے کہ وہ گورو صاحب کے بچے ہیں اور اسلام قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

سکھوں میں یہ تینوں باتیں اس درجہ مشہور ہیں کہ وہ اب بھی اپنے مذہبی اجتماعات و تقریبات میں ان کا برملا اظہار کرتے ہیں اور اس کا اثر سکھوں اور مسلمانوں کے باہمی تعلقات پر جیسا کچھ بھی ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ لیکن بڑی خوشی کی بات ہے کہ جناب ابو الامان صاحب امرتسری نے زیر تبصرہ کتاب میں نہایت قوی اور ناقابل تردید دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تینوں الزامات بالکل بے بنیاد اور لغو ہیں اور تاریخی اعتبار سے ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ چونکہ لائق مصنف گورمکھی زبان کے بھی بڑے فاضل ہیں۔ اور اس بنا پر سکھ لٹریچر کا اُن کا مطالعہ بڑا وسیع اور محققانہ ہے اس لیئے انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا بڑا اور اصل ماخذ سکھوں کا قدیم و جدید لٹریچر ہے جس کے اقتباسات کتاب کے ہر صفحہ پر بکھرے ہوئے ہیں۔ مزید تائید کے لیئے انگریزی۔ فارسی اور اردو کی کتب تاریخ اور مجلات و رسائل کے بھی حوالے ہیں۔ انداز بیان شستہ اور سنجیدہ و متین ہے۔ کہیں بھی سنجیدہ تاریخ نگاری کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیا ہے۔ سکھوں کے مذہبی پیشواؤں کے نام عزت سے لیئے ہیں اور کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے طنز یا دلآزاری کا پہلو نکلتا ہو، اس کتاب کا مطالعہ کرنے کے بعد ان الزامات کی بے حقیقی میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا اور یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ یہ تینوں الزامات جہانگیر اور اورنگ زیب کی وفات کے بہت عرصہ بعد خاص اغراض سے گھڑے گئے اور تاریخوں میں جعل طور پر داخل کیئے گئے ہیں۔ اگرچہ جگہ جگہ اقتباسات کی کثرت اور بعض مضامین کی غیر ضروری تکرار کی وجہ سے

متعدد مواقع پر ثقالت پیدا ہوگئی ہے۔ لیکن بحیثیت مجموعی موضوعِ بحث کے اعتبار سے یکتاب اردو لٹریچر میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے۔ اور اس لائق ہے کہ اس دور کی تاریخ کا ہر طالب علم خصوصاً اور اربابِ ذوق سکھ اور مسلمان عموماً اس کا ٹھنڈے دل و دماغ سے مطالعہ کریں۔ سکھوں اور مسلمانوں کی غلط فہمیوں کو دور کرنے میں اس کتاب سے بڑی مدد ملے گی۔

آئینۂ دلدار | از:۔ جناب محمد ابرار علی صاحب صدیقی۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۵۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت تین روپے ہے۔ پتہ:۔ خالد ظفر صاحب ۳۹/۹ جی نظامی روڈ۔ سنٹرل جیکب لائن۔ نزد پرانی نمائش۔ کراچی۔

ہند میں :۔ نظامی بک ایجنسی۔ بدایوں (یو۔پی)

بدایوں ہند کا ایک بڑا مردم خیز خطہ ہے۔ جہاں بڑے بڑے صوفیاء، اولیاء، علماء، ادباء اور مورخین و شعراء پیدا ہوئے اور دور دور تک اُن کا فیض پہنچا۔ اسی شہر کے ایک بزرگ سید محمد دلدار علی صاحب مذاق میاں بھی تھے ۱۸۱۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۸۹۲ء میں وفات پائی۔ موصوف جہاں ایک طرف بلند پایہ صوفی اور صاحبِ بیعت و ارشاد بزرگ اور مختلف سلاسلِ طریقت میں مجاز تھے۔ دوسری جانب فارسی اور اردو کے بلند پایہ شاعر اور مصنف بھی تھے۔ اور اسی حیثیت سے اُن کے تعلقات اُس عہد کے نامور شعراء اور علماء مثلاً مرزا غالبؔ، مومنؔ، ناسخؔ، آتشؔ، مفتی صدر الدین آزردہ، امیر مینائی، مولانا عبدالحق خیرآبادی اور مولانا محمد حسین آزاد وغیرہم سے بڑے دوستانہ اور مخلصانہ تھے اور جیسا کہ ان حضرات کے خطوط سے ظاہر ہوتا ہے یہ سب میاں صاحب کے علم و فضل کے معترف اور مداح تھے۔ زیر تبصرہ کتاب میں لائق مرتب نے انہیں میاں صاحب کے خاندانی اور ذاتی حالات و سوانح بڑی محنت اور کاوش سے فراہم کئے ہیں۔ اس کے علاوہ کتاب میں متعدد مکتوبات بھی ہیں جو مختلف مشاہیر علم و ادب نے میاں صاحب کو لکھے تھے یا کسی اور کو لکھے تھے مگر ان میں میاں صاحب

کا تذکرہ ہے اور بعض خطوط محمود میاں صاحب جن کا کہیں ذکر نہیں ہے کتاب [illegible] بعض
کے انتخاب کلام اور [illegible] اصل طریقت کی تفصیل [illegible] مشتمل ہے اس [illegible]
یہ بحیثیت تصوف بہی ہے اور شعر و ادب [illegible] ایک [illegible] کا [illegible]
ہو سکتا ہے۔ غرض جہاں تک ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی کا ایک مقدمہ میں وجہاں تک [illegible] صاحب کے
علم و فضل، شاعری اور ادبی کمال کا تعلق ہے اُن کے بلند مرتبہ و مقام میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں
ہے لیکن بحیثیت صوفی کے اس کتاب کو پڑھ کر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا اصل مسلک کیا تھا کیونکہ
اس سلسلے میں اُن کے کلام میں تضاد ملتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ حمد میں کہتے ہیں ؎

تو ہی ہے اوّل تو ہی ہے آخر تو ہی ہے باطن تو ہی ہے ظاہر ۔ تو ہی ہے مظہر تو ہی ہے مظاہر ظہور تیرا [illegible] تو ہے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا مسلک وحدت الوجود ہے۔ لیکن ایک اور جگہ فرماتے ہیں ؎

یہاں نہ اوّل ہے اور نہ آخر یہاں باطن ہے اور نہ ظاہر ۔ [illegible] جہت انتہا [illegible] فوق [illegible] ہے

بلکہ اسی غزل کے ایک شعر میں تو یہاں تک کہہ گذرے ہیں ؎

نہ کفر اسلام ہے نمایاں نہ مومن و کافر و مسلمان ۔ نہ کچھ حلال و حرام و کفران نہ [illegible] ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ مسلک [illegible] سے تعلق رکھتا ہے علاوہ ازیں ایک جگہ شریعت کا اس [illegible]
ہے کہ فرماتے ہیں :۔ اگر خطرہ مخالف شرع شریف باشد شیطانی و نفسانی [illegible] شریعت [illegible]
لیکن اس کے برخلاف محمد یوسف علی خان کے نام جو خط لکھا گیا ہے اس میں ۲ [illegible] کی [illegible] کے
ساتھ صاف یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ :۔

" از صحبت زنان با نالشن کلاہ [illegible] است "

غرض کہ یہی وہ رموز تصوف ہیں جن کے باعث تصوف کو شریعت کا [illegible]
سمجھا گیا ہے اور اس سے اسلام کو شدید نقصان پہنچا ہے یہ شاہ [illegible] کی
خصوصیت نہیں صوفیا کے عام تذکروں میں اسی قسم کی [illegible]
[illegible] شریعت میں شدید [illegible]

تاریخ اسلام کا مکمل کورس

تاریخِ اسلام کا یہ سلسلہ جو تاریخِ ملّت کے نام سے مشہور ہے اور مقبولِ عوام و خواص ہو چکا ہے۔ مختلف خصوصیتوں کے لحاظ سے نہایت ممتاز ہے۔ زبان کی سلاست، ترتیب کی دل نشینی اور جامعیت اس کی ایسی خصوصیتیں ہیں جو آپ کو اس سلسلہ کی دوسری کتابوں میں نہیں ملیں گی۔ خلفاء اور سلاطین کی شخصی زندگی کے سبق آموز واقعات کو اس میں اہتمام کے ساتھ اُجاگر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد تاریخِ اسلام کے تمام ضروری اور مستند حالات سامنے آجاتے ہیں۔

اسکولوں اور کالجوں کے نصاب میں داخل ہونے کے لائق کتاب

جلد اوّل	نبی عربی	ایک روپیہ آٹھ آنے	جلد ششم	خلافتِ عباسیہ (حصّہ دوم)	چار روپے بارہ آنے
جلد دوم	خلافتِ راشدہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہفتم	تاریخِ مصر	تین روپے چار آنے
جلد سوم	خلافتِ بنی اُمیہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہشتم	خلافتِ عثمانیہ	تین روپے چار آنے
جلد چہارم	خلافتِ ہسپانیہ	دو روپے	جلد نہم	تاریخِ صقلیہ	ایک روپیہ بارہ آنے
جلد پنجم	خلافتِ عباسیہ (حصّہ اوّل)	تین روپے بارہ آنے	جلد دہم	سلاطینِ ہند	تین روپے آٹھ آنے

جلد یازدہم سلاطینِ ہند دوم تین روپے آٹھ آنے

قیمت مکمل سیٹ غیر مجلد اکتیس روپے آٹھ آنے، مجلد چونتیس روپے

Registered No. D. 183

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۴۳ | شمارہ ۲

اگست ۱۹۵۹ء مطابق صفر ۱۳۷۹ھ

فہرست مضامین

نظرات	سعید احمد اکبرآبادی	۶۶
یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ	جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم۔اے۔ ایل ایل بی، پی ایچ ڈی۔ رجسٹرار امتحانات عربی فارسی	۶۹
سندو ہند کا ایک علمی و ثقافتی تذکرہ	مولانا ابومحفوظ الکریم معصومی لکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ	۸۴
تاریخ الردّۃ	جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب، استاذ ادبیات دہلی یونیورسٹی	۱۰۱
اسلام کا اقتصادی نظام مولانا آزاد کی نظر میں	جناب رفیع اللہ صاحب عنایتی	۱۰۹
ذکر مصحفی	جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ دہلی یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی	۱۱۹
ادبیات۔ غزل۔	جناب آثم مظفرنگری	۱۲۳
معراج بیخودی	جناب فضا ابن فیضی	۱۲۴
تبصرے	(س)	۱۲۵

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اظہارات

آجکل جمہوریت کا زمانہ ہے۔ کوئی بات خواہ کتنی ہی معقول اور درست ہو لیکن اگر بدقسمتی سے اُس کو ووٹوں کی اکثریت حاصل نہیں ہے تو غیر تو غیر اپنوں سے بھی اس کو منوانا آسان نہیں ہے اسی بنا پر پروپگنڈا اور رائے عامہ کو ہموار کرنے پر حکومتیں ہزاروں لاکھوں روپیہ خرچ کرتی ہیں اور اس کام کے لئے مستقل محکمے اور ان کے لئے بڑا اور وسیع عملہ رکھتی ہیں حکومتوں کے علاوہ ہر فرقہ اور ہر جماعت کو بھی یہی کرنا پڑتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کا سب سے زیادہ کامیاب ذریعہ پریس ہے لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ ہندوستان کے مسلمان جہاں اور مختلف حیثیتوں سے پست ماندہ ہیں اس اعتبار سے بھی ان کی حالت بڑی زبون اور قابلِ رحم ہے چنانچہ اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ ان کے پاس پریس کی کوئی طاقت نہیں ہے۔ ان کے تھوڑے بہت جتنے اخبارات ہیں بھی وہ سب اردو میں ہیں اور ان کو دوسرے لوگ تو کیا پڑھیں گے خود انگریزی داں مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ نہیں پڑھتا اور چونکہ یہ لوگ صرف انگریزی کے اخبارات پڑھتے ہیں جن کو مسلمانوں کے معاملات و مسائل کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں ہے اس لئے خود ان لوگوں کو بھی علم نہیں ہوتا کہ ملک کی اس اہم اور بڑی اقلیت کو کن مشکلوں اور پیچیدگیوں سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے اور ان کا حل کیا ہے؟ انگریزی کے پریس کا مسلمانوں کے ساتھ کیا معاملہ ہے۔ اس کا اندازہ اس ایک بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ پچھلے دنوں مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب نے مبارکپور اور بھوپال کا دورہ کر کے وہاں کی اصل صورتِ حال سے متعلق ایک نہایت معقول، سنجیدہ اور حقیقت افروز بیان اردو اخبارات میں شائع کیا اور اس بیان کا انگریزی میں ترجمہ کرا کے انگریزی کے متعدد نیشنلسٹ اخباروں کو بھیجا لیکن ان میں سے کسی ایک اخبار نے مولانا کے بیان کی ایک سطر بھی شائع نہیں کی۔ حالانکہ یہی اخبارات سکھوں، عیسائیوں، اچھوتوں،

مہا سبھا اور جن سنگھ کی خبریں اور ان جماعتوں کے لیڈروں کے بیانات آئے دن نمایاں طور پر شائع کرتے رہتے ہیں جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے. یہ اخبارات عید بقر عید اور محرم کے موقع پر فوٹو چھاپ دیں گے تاکہ دنیا کو معلوم ہو کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے اور وہ سیکولر نظام حکومت کے ماتحت اپنے مذہبی تہوار اور رسومات امن و امان اور سکون و اطمینان سے ادا کرتے ہیں اس طرح ان کا مقصد جو دو اکثریت یا گورنمنٹ کے حق میں پروپگنڈہ کرنا ہی ہوتا ہے لیکن مسلمانوں کے معاملات کیا ہیں؟ تعلیم میں تجارت میں معاشی خوشحالی میں اور سماجی رفاہیت میں ان پر جو پسماندگی طاری ہے اس کا کیا علاج ہے؟ ان معاملات میں ان کی مشکلیں اور شکایات کیا ہیں؟ ان کے لیڈر کیا کہتے ہیں؟ خود ان کے احساسات کیا ہیں؟ ان چیزوں کی نسبت انگریزی اخبارات میں آپ ایک لفظ بھی نہیں دیکھیں گے. انتہا یہ ہے کہ مسلمانوں کا بڑے سے بڑا اینٹلکٹ لیڈر، صحافی، ادیب یا مصنف مرجاتا ہے اور اس کی خبر وفات تک یا تو سرے سے چھپتی ہی نہیں اور اگر کسی نامہ نگار کی رپورٹ پر چھپی بھی تو بہت معمولی اور سرسری طور پر۔

علاوہ ازیں ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ اسلام کی تعلیمات اور اس کے کلچر اور تاریخ پر بھی وقتاً فوقتاً انگریزی میں مقالات و مضامین شائع ہوتے رہیں تاکہ جو لوگ واقعی کسی غلط فہمی یا معلومات کی کمی کے باعث اسلام اور مسلمانوں کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے ان کے خیال کی اصلاح ہو سکے اور ان کا رویہ بدلے، ظاہر ہے یہ سب کام صرف اردو پریس سے سرانجام نہیں پا سکتا ضرورت اور بہت سخت ضرورت ہے کہ مسلمانوں کے روزنامے انگریزی زبان میں بھی ہوں اور اس شان کے ہوں کہ حکومت کے ارکان اور اکثریت کے افراد بھی ان کا مطالعہ کریں اور اس طرح ملک کی رائے عامہ مسلمانوں کے حق میں ہموار ہو. ہونا تو یہ چاہیئے کہ ہر بڑے شہر مثلاً دلی، کلکتہ، بمبئی، مدراس اور حیدرآباد سے ایک ایک روزنامہ شائع ہو لیکن اگر سر دست ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو کم از کم دلی اور کلکتہ سے تو ایک ایک روزنامہ یا اسٹیسمین کی طرح ایک ہی اخبار کے دو اڈیشن شائع کرنے کا بندوبست کیا جائے

اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت بہت کمزور اور زبوں ہے لیکن یہ جو کچھ ہے اکثریت کے اعتبار سے ہے ورنہ اللہ کے فضل و کرم سے ان میں اب بھی ایسے متمول افراد موجود ہیں کہ ان میں سے ہر شخص بذات خود ایک روزنامہ نکال سکتا ہے. پھر اس میں تو صدقہ و خیرات کرنے کا بھی سوال نہیں ہے بلکہ اگر

اس کو ہوش وگوش سے چلایا جائے اور اس کا انتظام تجربہ کار ہاتھوں میں ہو تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ ایک مفید اور نفع بخش کاروبار ثابت نہ ہو۔ ترقی یافتہ ملکوں میں اخبار نکالنا خود ایک مستقل کاروباری شعبہ ہے اور لوگ اس سے ہزاروں لاکھوں روپیہ کما رہے ہیں۔ اگر شخصی طور پر اس کام کو انجام دینے کی صورت پیدا نہ ہو تو پھر یہ تو بہت ہی آسان ہے کہ ایک لمیٹڈ کمپنی قائم کی جائے اور وہ قوم کا ایک اہم ترین فریضہ ادا کرے۔

بعض حضرات کے سامنے جب اس ضرورت کا ذکر آتا ہے تو وہ جمعیۃ علمائے ہند کے ہفتہ وار اخبار مسیح اور اسکی بری طرح ناکامی کا ذکر کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسیح کی ناکامی کے اسباب طبعی ہیں۔ اس میں اس بات کا دخل تو ہو سکتا ہے کہ وہ جمعیۃ علماء کا اخبار تھا اور اس لئے وہ کاروباری طور پر وہ سب طریقے اختیار نہیں کر سکتا تھا جو دوسرے اخبارات کرتے اور کر سکتے ہیں لیکن اس کی ناکامی میں اس بات کا دخل ہرگز نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کا ترجمان تھا۔ پھر اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اُس کا انتظام اُن حضرات کے ہاتھ میں تھا جو انگریزی اخبارات (؟) اُن کے کاروباری معاملات و مسائل کا کچھ زیادہ تجربہ نہیں رکھتے تھے۔

کس قدر حسرت و افسوس کی بات ہے کہ آج ملک کو آزاد ہوئے بارہ برس ہو گئے اس مدت میں دوسرے فرقے کہاں سے کہاں پہنچ گئے لیکن مسلمانوں میں اب تک اپنی ملی تنظیم اور اس کے مقتضیات و لوازم کا اجتماعی شعور و احساس بھی پیدا نہیں ہوا ہے۔ ان میں متمول بھی ہیں اور پر جوش و مخلص کارکن بھی جو اپنے اپنے ذوق کے مطابق مختلف شعبوں میں کام کر رہے ہیں۔ لیکن ان کے سامنے کوئی ملی پلان (Community Project) نہیں ہے اور اسی بنا پر بہت سے ضروری کام جو کرنے کے ہیں ان کی طرف بالکل توجہ نہیں ہے اور جو کام ہو رہے ہیں ان میں ہم آہنگی اور یکسانیت نہیں ہے۔ ہر گروہ اپنی اپنی ڈفلی اور اپنا اپنا راگ لئے بیٹھا ہے اور دوسروں کے ساتھ اشتراک و تعاون کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ یہ اندازِ فکر اور عمل و کردار میں یہ تشتت اور ملی و قومی مسائل کے ہمہ جہتی احساس کا یہ فقدان ملک کے آیندہ نقشہ میں ان کے مستقبل کی طرف سے مایوسی کا سخت ناگوار اعلان ہے۔

آج ۱۵ر اگست کو جب کہ پورا ملک آزادی کی بارہویں سالگرہ کا جشن منا رہا ہے ہم چاہتے ہیں کہ مسلمان چند لمحوں کے لئے سر بگریباں ہو کر سوچیں کہ وہ خود کیا ہیں؟ انھوں نے اب تک اپنی حالت کو بہتر بنانے کے لئے کیا کیا کیا ہے؟ اور انھیں کیا کرنا چاہیئے۔

م

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم، اے، ایل ایل بی، بی ٹی، ایچ رجسٹرار امتحانات
عربی و فارسی اترپردیش

(۲)

(۴) ابن الندیم نے الفہرست میں مترجمین کے ذکر کے لئے ایک مستقل فصل لکھی ہے۔ ان میں اکثر لوگ مختلف زبانوں سے واقف تھے اور اس لئے یونانی سے بھی واقف تھے۔ بعض یونانی سے واقف نہیں تھے صرف سریانی یا نہدی یا نبطی ہی سے واقف تھے۔ ایسے مترجمین کی اُس نے تصریح کردی ہے مثلاً سریانی کے مترجمین کے سلسلے میں کہتا ہے:۔

ابن شہدی الکرخی نقل من السریانی	ابن شہدی کرخی سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا
الی العربی نقلاً ردیئاً۔۔۔ ایوب بن القاسم	کرتا تھا مگر اس کا ترجمہ اچھا نہیں ہوتا تھا۔۔
الرقی نقل من السریانی الی العربی۔۔	۔۔۔ ایوب بن قاسم رقی سریانی سے عربی میں
مرلاحی فی زماننا جید المعرفۃ بالسریانیۃ	ترجمہ کرتا تھا۔۔۔۔۔ مرلاحی ہمارے زمانہ
عقل الالفاظ بالعربیۃ	میں سریانی اچھی طرح جانتا ہے مگر عربی خراب
ینقل بین یدی علی بن	ہے علی بن ابراہیم الدہکی کے سامنے سریانی
ابراہیم الدہکی من السریانی	سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا ہے اور ابن الدہکی
الی العربی ویصلح نقلہ	اس کے ترجموں کی اصلاح کیا کرتا ہے۔۔
ابن الدہکی داریشوع	۔۔۔ داریشوع اسحاق بن سلیمان بن علی
کان ینقل لاسحٰق بن سلیمان	کے واسطے سریانی کتابوں کی عربی میں ترجمہ

ابن علی الہاشمی من السریانیۃ الی العربیۃ[1] کیا کرتا ہے۔

فارسی سے نیز ہندی و نبطی سے ترجمہ کرنیوالوں کا اس نے "اسماء النقلۃ من الفارسی الی العربی"[2] اور "نقلۃ الہند والنبط"[3] کے عنوان سے علیحدہ ذکر کیا ہے لہذا "اسماء النقلۃ من اللغات الی اللسان العربی"[4] کے عنوان کے تحت "اصطفن القدیم" سے لیکر "باسیل" تک اور "حنین" سے لیکر "التفلیسی" تک جن مترجمین کے نام ثبت کئے ہیں وہ سریانی وغیرہ کے علاوہ دیا علی الاقل یونانی بھی جانتے تھے ورنہ بیچ میں محض سریانی جاننے والوں کے سریانی جاننے کی تصریح کیا معنی۔

پھر ان مترجمین میں سے بعض کے متعلق تو وہ تصریح بھی کرتا ہے کہ یونانی کے جید عالم تھے۔ مثلاً قسطا بن لوقا کے بارے میں لکھتا ہے

"قسطا بن لوقا البعلبکی جید النقل فصیح باللسان الیونانی والسریانی والعربی"[5]	قسطا بن لوقا بعلبکی بہت ہی اچھا مترجم ہے۔ یونانی، سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح ہے۔

آگے چل کر قسطا بن لوقا کے ذکر میں کہتا ہے:۔

"وھو قسطا بن لوقا البعلبکی ... بارع فی علوم کثیرۃ ... فصیحا باللغۃ الیونانیۃ"[6]	اُس کا نام قسطا بن لوقا بعلبکی ہے ... بہت سے علوم میں کمال رکھتا ہے ... یونانی زبان کا فصیح وادیب ہے۔

اسی طرح حنین بن اسحٰق کے متعلق لکھتا ہے:۔

"حنین بن اسحٰق العبادی .... فصیحا باللغۃ الیونانیۃ والسریانیۃ والعربیۃ دار البلاد فی جمع الکتب القدیمۃ ودخل بلاد الروم	حنین بن اسحاق عبادی .... یونانی سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح و ادیب ہے۔ قدیم کتابوں کی تلاش میں بہت سے شہروں میں گھوما ہے ملک روم بھی گیا تھا۔ زیادہ تر ترجمے یونانی

۱؎ الفہرست ص۲۴۱ ۲؎ ایضاً ص۲۴۱ ۳؎ ایضاً ص۳۴۲ ۴؎ ایضاً ص۳۴۱-۳۴۲ ۵؎ ایضاً ص۳۴۲ ۶؎ ایضاً ص۳۴۱

وأكثر نقوله لبني موسى"[۱]	کے واسطے کئے ۔

اسی طرح اس کے بیٹے اسحٰق بن حنین کے بارے میں لکھتا ہے :۔

"ابو يعقوب اسحٰق بن حنين في بخار أبيه	ابو یعقوب اسحاق بن حنین فضل وکمال اور یونانی
في الفضل وصحة النقل من اللغة	اور سریانی سے عربی میں صحیح ترجمہ کرنے کے معاملے
اليونانية والسريانية الى العربية"[۲]	میں اپنے باپ کے نقشِ قدم پر ہے ۔

اسی طرح ابن القفطی حنین بن اسحاق کے ذکر میں لکھتا ہے :۔

"حنين بن اسحاق الطبيب النصراني	عیسائی طبیب حنین بن اسحاق ۔۔۔ حکمت کی
... فعد في جملة المترجمين لكتب	کتابوں کا سریانی اور عربی میں ترجمہ کرنیوالوں
الحكمة واستخراجها الى السرياني	میں محسوب ہوتا تھا ۔ وہ یونانی زبان کا فصیح
والى العربي وكان فصيحاً في اللسان	اور عربی زبان کا ادیب تھا ۔
اليوناني وفي اللسان العربي"[۳]	

ابن القفطی اُس کی یونانی دانی کے بارے میں مزید لکھتا ہے :۔

"وتعلم لسان اليونانية باصلة وكان	اُس نے براہِ راست یونانی زبان سیکھی اور اس کے
جليلا في ترجمته"[۴]	ترجمہ میں بڑا پایہ رکھتا تھا ۔

وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ حنین نے باہر جا کر یونانی زبان کے علماء سے یونانی زبان سیکھی تھی اور اُس میں اتقان و احکام بہم پہنچایا تھا :۔

"قد دخل حنين الى بلاد الروم لاجل	حنین حکمت کی کتابوں کی تلاش میں روم
تحصيل كتب الحكمة وتوصل في	کے شہروں میں گیا اور ان کتابوں کے
تحصيلها غاية امكانه واحكم	حصول میں انتہائی کوشش کی جب وہ
اليونانية عند دخوله الى تلك البلاد	اس نواح میں داخل ہوا تو اُس نے یونانی

[۱] الفہرست ص۳۵۲ [۲] ایضاً ص۳۱۶ [۳] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص۱۱۷-۱۱۸ [۴] ایضاً ص۱۱۸ ۔

وحصل نفائس هذا العلم وعاد	زبان میں احکام و اتقان بہم پہنچایا اور اس
بلادهم بنی موسی ابن شاکر وغیرهم	علم کے جواہر پاروں کو حاصل کیا اور لوٹ کر
فی النقل من اللسان الیونانی	بنو موسیٰ بن شاکر کے ساتھ رہا۔ اُنھوں نے
الی العربی"[۵۱]	اُسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے کی ترغیب دی"

اسی طرح وہ اُس کے بیٹے اسحاق کی یونانی دانی کے بارے میں لکھتا ہے:۔

"اسحق بن حنین بن اسحق ...... فی	اسحاق بن حنین بن اسحاق.... فضل و کمال
منزلة ابیه فی الفضل وصحة النقل	اور یونانی و سریانی سے صحیح ترجمہ کرنے کے
من اللغة الیونانیة والسریانیة"[۵۲]	باب میں وہی مرتبہ سامی رکھتا ہے جو
	اس کے باپ کا تھا۔

اسی طرح وہ قسطا بن لوقا کے متعلق لکھتا ہے:۔

"قسطا بن لوقا البعلبکی..... دخل	قسطا بن لوقا بعلبکی..... روم کے شہروں
الی بلاد الروم وحصل من تصانیفهم	میں گیا اور ان کی بہت سی تصانیف حاصل
الکثیر وعاد الی الشام واستدعی	کیں پھر شام میں واپس آیا وہاں سے عراق
الی العراق لیترجم کتباً ویستخرجها	بلایا گیا تاکہ یونانی زبان سے عربی میں کتابوں
من لسان الیونانی الی لسان العرب	کا ترجمہ کرے۔ وہ یعقوب بن اسحاق الکندی
وعاصر یعقوب بن اسحق الکندی"[۵۳]	کا ہم عصر تھا۔

اسی عہد کا ایک اور مترجم حبیش بن الحسن الاعسم تھا جو حنین کے شاگردوں میں تھا ابن القفطی لکھتا ہے کہ وہ بھی یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

"حبیش بن الحسن الاعسم....	حبیش بن الحسن الاعسم... حنین کے شاگردوں
احد تلامیذ حنین والناقلین	میں سے تھا ان لوگوں میں سے تھا جو یونانی اور سریانی

۵۱ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۹ ۵۲ ایضاً ص ۵۵ ۵۳ ایضاً ص ۱۷۲

من الیونانی والسریانی الی العربی وکان حنین یقدمہ ویعظمہ ویصفہ ویرضی نقلہ وقیل من جملۃ سعادۃ حنین صحبۃ حبیش لہ فان اکثر ما نقلہ حبیش نسب الی حنین"[1]

سے عربی میں ترجمہ کیا کرتے تھے حنین اُس کی بڑی عزت کرتا تھا۔ تعریف کرتا تھا اُس کے ترجموں کو پسند کرتا تھا اور اُسے اوروں پر ترجیح دیتا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حنین کی خوش قسمتی تھی کہ حبیش اُس کی صحبت میں رہتا تھا کیونکہ بہت سی کتابیں جنھیں حبیش نے ترجمہ کیا تھا حنین سے منسوب ہوگئیں۔

آگے چل کر اُس کی تصانیف کے ذکر میں کہتا ہے:۔

"ولحبیش ھذا من التصانیف سوی ما اخرجہ من الیونانی الی العربی"[2]

اس حبیش کی تصانیف میں سوائے اُن کتابوں کے جن کا اُس نے یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا تھا (حسب ذیل ہیں)

حنین کا ایک اور شاگرد عیسیٰ بن یحییٰ بھی یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:۔

"عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراھیم من تلامیذ حنین والناقلین المجیدین من الیونانی الی العربی"[3]

عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم حنین کے شاگردوں میں سے تھا اور یونانی سے عربی میں عمدہ قسم کا ترجمہ کرنے والوں میں سے تھا۔

لیکن یونانی جاننے والے مترجمین کی یونانی دانی کا تذکرہ زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے۔ وہ حنین کے متعلق کہتا ہے کہ وہ یوحنا سے طب پڑھتا تھا ایک دن یوحنا نے اُسے طعن یا جس سے پریشان کر وہ نکل کھڑا ہوا اور سب سے پہلے اسکندریہ جا کر جو یونانی علوم کا گہوارہ تھا یونانی زبان سیکھی۔

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۶ [2] ایضاً ص ۱۱۶ [3] ایضاً ص ۱۷۳ ۔

"وتعلم لسان اليونانيين بالاسكندرية وكان جليلاً فى ترجمة وهو الذى اوضح معانى كتب ابقراط وجالينوس ولخصها احسن تلخيص وكشف ما استغلق منها واوضح مشكلاتها"[1]

اُس نے اسکندریہ جاکر یونانیوں کی زبان سیکھی۔ وہ اُس کے ترجمہ میں بڑا اونچا مقام رکھتا تھا۔ اُسی نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے معانی ومطالب کی وضاحت کی اور اُن کی کتابوں کا بڑی خوبی سے اختصار کیا۔ اُن کے مغلقات کو کھول کر بیان کیا اور اُن کی مشکلات کو واضح کیا۔

حنین نے یونانی میں وہ کمال بہم پہنچایا کہ جبرئیل بن بختیشوع اُس کی یونانی دانی سے متاثر ہوکر اسے "استاذ" (ربن) کے لقب سے یاد کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ اگر حنین زندہ رہا تو سرجیس راس عینی بھی جو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کرنے والوں کا گلِ سرسبد ہے اُس کے سامنے ماند ہوکر رہ جائے گا۔

"فوالله لئن مد له فى العمر ليفضحن سرجس۔ وسرجس هذا الذى ذكره جبرئيل هو الراس عينى وهو اول من نقل شيئاً من علوم الروم الى اللسان السريانى — وليفضحن غيره من المترجمين"[2]

خدا کی قسم اگر اس کی عمر ہوئی تو یہ سرجیس کو بھی مات کردے گا۔ اور جس سرجیس کا جبرئیل نے ذکر کیا تھا وہ راس العین کا رہنے والا تھا اور اس نے سب سے پہلے رومیوں کے علوم کو سریانی میں ترجمہ کیا تھا — اور سرجیس کے علاوہ دوسرے مترجمین کو بھی مات کردے گا۔

یوسف بن ابراہیم جو اس واقعہ کا راوی ہے کہتا ہے کہ جب جبرئیل بن بختیشوع نے حنین کی یہ تعریف کی تو اُس نے مجھ سے کہا کہ یہ لو میں نے یونانی صرف و نحو کے ایک بحث تو ما علمات "

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ۱۸۹ [2] ایضاً ۱۸۶۔

یہ رسالہ لکھا ہے جسے ابھی جبرئیل تک کو نہیں دکھایا اسے لیجا کر ذرا یوحنا کو دکھانا اور جب وہ تعریف کرنے لگے تو بتانا کہ یہ حنین کی تصنیف ہے چنانچہ وہ اُسے لیکر یوحنا کے پاس پہنچا اور جب یوحنا کو یہ حال معلوم ہوا تو عذر معذرت کے بعد حنین کو پھر ملا لیا:-

فلما قرأ یوحنا تلک الفصول وھی التی تسمیھا الیونانیون الفاعلات کثر تعجبہ وقال اتری المسیح اوحیٰ فی دھرنا ھذا الی احد فقلت لہ فی جواب قولہ ما اوحیٰ فی ھذا الدھر ولا فی غیرہ الی احد ولا کان المسیح الا احد من یوحیٰ الیہ فقال لی دعنی من ھذا القول لیس ھذا الاخراج الا اخراج مؤید بروح القدس فقلت لہ ھذا اخراج حنین بن اسحٰق الذی طردتہ من منزلک . . . .

پس جب یوحنا نے ان فصلوں کو پڑھا جنھیں یونانی "فاعلات کی بحث" سے موسوم کرتے تھے تو اس کا حیرت و استعجاب بڑھ گیا اور کہنے لگا کیا تمہارا خیال ہے کہ مسیح علیہ السلام نے ہمارے زمانہ میں کسی پر وحی بھیجی ہے تو میں نے اس کے جواب میں کہا نہ اس زمانہ میں کسی پر وحی بھیجی نہ کسی اور زمانے میں اور مسیح علیہ السلام تو صرف ان برگزیدہ انسانوں میں سے تھے جن پر وحی بھیجی گئی۔ یوحنا کہنے لگا اچھا اب ان باتوں کو رہنے دو یہ صرف اسی شخص کی تصنیف ہے جسے روح القدس کی تائید حاصل ہو تو میں نے کہا یہ اُس حنین بن اسحاق کی تصنیف ہے جسے تم نے اپنے مکان سے نکالدیا تھا - - - - - - -

فسألنی التلطف لاصلاح ما بینھما۔[۱]

اس کے بعد یوحنا نے مجھ سے درخواست کی کہ میں اُس کے اور حنین کے درمیان صلح کرادوں۔

اس کے بعد حنین نے یوحنا کے واسطے بہت سی یونانی زبان کی کتابوں کا سریانی اور عربی

[۱] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۸۱۔

میں ترجمہ کیا:-

”ونقل حنین لابن ماسویه کتبا	اور حنین نے یوحنا ابن ماسویہ کے واسطے بہت
کثیرة وخصوصاً من کتب جالینوس	سی کتابوں کا ترجمہ کیا بالخصوص جالینوس کی
بعضها الی اللغة السریانیة وبعضها	کتابوں کا بعض کا سریانی زبان میں اور بعض
الی العربیة وکان حنین اعلم اهل	کا عربی زبان میں اور حنین اپنے زمانہ کے لوگوں
زمانه باللغة الیونانیة والسریانیة	میں سب سے زیادہ یونانی سریانی اور فارسی جاننے
والفارسیة ودرایة فیهم[۱]“	والا اور ان زبانوں میں سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا۔

حنین نے یونانی زبان میں یہ کمال بہم پہنچایا تھا کہ وہ تفریح کے وقت نہ سریانی کے اشعار گاتا تھا نہ عربی کے بلکہ ہومر کی ایلیڈ اور اوڈیسے کے اشعار گنگنایا کرتا تھا جو یونانی ادبیاتِ عالیہ کے شاہکار ہیں۔ یوسف بن ابراہیم نے جب اُسے ابن الخصی کے مکان پر دیکھا تھا تو وہ ہومر کے اشعار پڑھ رہا تھا۔

”اذ بصرت بانسان له شعرة...	یکایک میں نے ایک شخص کو دیکھا جس کے لمبے
...وهو یتردد وینشد شعراً	لمبے بال تھے......وہ ٹہل رہا تھا اور یونانی
بالرومیة لاومیرس رئیس شعراء	زبان میں ہومر کے اشعار گنگنا رہا تھا جو یونانی
الروم فشبهت نغمته بنغمة حنین	شعراء کا گل سرسبد ہے اس کا ترنم حنین کے
فهتفت بحنین فاستجاب لی[۲]“	ترنم سے ملتا تھا تو میں نے حنین کہہ کر آواز

دی اور اُس نے جواب دیا۔

یہی نہیں بلکہ حنین نے یونانی گرامر پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا ابن الندیم، ابن القفطی اور ابن ابی اُصیبعہ سبھی نے ذکر کیا ہے یعنی

”کتاب احکام الاعراب علی مذهب الیونانیین“

[۱] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص ۱۸۵ [۲] ایضاً ص ۱۸۵۔

غالباً "مبحث "مقالات" جسے حنین نے یوحنا کے پاس یوسف بن ابراہیم کے ہاتھ بھیجا تھا اس کا ایک جزو تھا۔ بہر حال یوحنا کی تحسین و ستائش سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کوئی معمولی کتاب نہیں تھی جسے ہر یونانی داں لکھ سکے بلکہ ایک ایسے عبقری کی تصنیف تھی جسے یونانی گرامر کی جزئیات پر علیٰ وجہ الکمال بصیرت حاصل تھی۔ پھر حنین نے یہ کتاب محض اظہارِ قابلیت کے لئے نہیں لکھی تھی بلکہ مترجمین اور دیگر تعلیم یافتہ حضرات کو یونانی زبان سیکھنے کے لئے ایک یونانی گرامر درکار تھی اور حنین نے اس ضرورت کو پورا کیا۔ بالفاظِ دیگر اُس زمانہ میں یونانی جاننے والے اور سیکھنے والے اہلِ علم کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔

اسی طرح اسحاق بن حنین کے بارے میں ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

اسحٰق بن حنین۔۔۔۔کان یلحق	اسحاق بن حنین۔۔۔۔فضل و کمال اور مختلف
بابیہ فی النقل وفی معرفتہ	زبانیں جاننے اور اُن میں فصاحت کے بارے
باللغات و فصاحتہ فیھا الا ان	میں وہ اپنے باپ کے مانند تھا۔ صرف اتنا فرق
نقلہ للکتب الطبیۃ قلیل جداً	ہے کہ اُس نے جو طب کی کتابیں ترجمہ کی ہیں
بالنسبۃ الی ما یوجد من کثرۃ نقلہ	ان کی تعداد اُس نے جو ارسطو کی فلسفہ کی
من کتب ارسطوطالیس فی الحکمۃ	کتابوں اور اُن کی شروح کو عربی میں ترجمہ
وشروحھا الی لغۃ العرب[1]	کیا ہے ان کے مقابلے میں بہت کم ہے۔

اسی طرح قسطا بن لوقا کے متعلق ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"ونقل قسطا کتبا کثیرۃ من	اور قسطا نے یونانیوں کی بہت سی کتابوں کو
کتب الیونانیین الی اللغۃ العربیۃ	عربی زبان میں ترجمہ کیا وہ بہت عمدہ مترجم
وکان جید النقل فصیحا باللسان	تھا یونانی سریانی اور عربی کا فصیح ادیب تھا
الیونانی والسریانی والعربی	اور اُس نے بہت سے ایسے ترجموں کی اصلاح

[1] طبقات الاطباء ابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص۔۔۔

وضع نقولاً کثیرۃ واصلہ یونانی"[۵۱] کی جن کی اصل یونانی تھی۔

[۵۱] قسطانے یونانیوں کے مذہب کے متعلق بھی ایک مستقل کتاب "کتاب شرح مذہب الیونانیین" لکھی تھی۔

ابن ابی اصیبعہ نے یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کرنے والوں کے ضمن میں "نظیف القس الرومی" کے نام کی بھی تصریح کی ہے:۔

"نظیف القس الرومی کان جید العلم باللغات وکان ینقل من الیونانی الی العربی"[۵۲]	نظیف جو رومی پادری تھا۔ بہت سی زبانیں جانتا تھا اور یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

ابن القفطی نے لکھا ہے کہ نظیف اور یوحنا القس دونوں نے یونانی زبان میں اقلیدس کا ایک منفرد نسخہ دیکھا تھا:۔

"وذکر یوحنا القس انہ رای الشکل الذی ادعاہ ثابت فی المقالۃ الاولی وزعم انہ فی الیونانی وذکر نظیف انہ اراہ ایاہ"[۵۳]	قیس یوحنا نے ذکر کیا ہے کہ اس نے وہ شکل دیکھی تھی جس کے لئے ثابت بن قرہ نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ اقلیدس کے مقالۂ اولیٰ میں ہے اور گمان کیا کہ اس کی اصل یونانی میں موجود ہے اور نظیف نے ذکر کیا ہے کہ اس نے اُسے وہ شکل دکھائی تھی۔

ابن ندیم بھی کتاب الفہرست میں لکھتا ہے کہ یوحنا القس یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا:۔

"یوحنا القس ۔۔۔ ممن کان یقرء علیہ کتاب اقلیدس وغیرہ من کتب الھندسہ ولہ نقل من الیونانی وکان فاضلاً"[۵۴]	یوحنا پادری ۔۔۔۔ اُن لوگوں میں سے تھا جن سے طالب علم اقلیدس وغیرہ ہندسہ کی کتابیں پڑھتے ہیں اُس نے یونانی سے ترجمہ کیا اور اپنے عہد کا فاضل تھا

---

[۵۱] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۴۴ [۵۲] ایضاً ص ۲۰۳ [۵۳] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۴ [۵۴] الفہرست ص ۳۹۶

یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مترجمین عہد اسلام میں یونانی جاننے والے صرف عیسائی ہی تھے یا مسلمان بھی تھے۔ اس کے جواب کے لئے ہمیں تاریخ کا امعانِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس کے بعد معلوم ہوگا کہ مسلمان بھی یونانی جانتے تھے بلکہ علوم حکمیہ میں تبحر کے لئے حتی کہ تثقیف ذہنی کے لئے یونانی جاننا ضروری تھا۔ اس موخرالذکر امر کی تائید میں ہمیں ابن الخصی کا واقعہ ملتا ہے جو ہارون الرشید کی ایک کنیز خرشی کا بھانجا تھا خرشی نے اپنی بہن کی شادی ہارون کی اجازت کے بغیر کردی تھی۔ جب ہارون کو معلوم ہوا تو بہت ناراض ہوا اور اس کے ایما سے سلام الدبرش نے خرشی کی بہن کے شوہر کو خصی کر دیا مگر خرشی کی بہن کو اس سے پہلے ہی حمل رہ چکا تھا اور کچھ دنوں میں اُس کے لڑکا (اسحاق بن الخصی) پیدا ہوا۔ ہارون طوس کے سفر پر گیا جہاں اُس نے وفات پائی۔ ابن الخصی کو خرشی نے گود لے لیا اور اُسے دیگر علوم کے ساتھ یونانی آداب نیز یونانی زبان کی تعلیم دلائی۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:-

"فتبنت خرشی ذلک الغلام	پس خرشی نے اُسے متبنّٰی کر لیا اور اُسے
وادبته بآداب الروم وقراءة	رومیوں کے آداب کی تعلیم دی اور اُن کی
کتبھم فتعلم اللسان الیونانی"[۱]	کتابوں کی تعلیم دی۔ پس اُس نے (اسحٰق بن خصی نے) یونانی زبان سیکھی۔

غرض یہ اُس زمانہ کا طریق تعلیم تھا۔ کندی بھی ایک امیر کبیر کا بیٹا تھا ظاہر ہے اور امراء کے بیٹوں کی طرح اُس کی بھی تعلیم ہوئی ہوگی۔ ابن ابی اُصیبعہ ابن جلجل سے نقل کرتا ہے:

"ان یعقوب بن اسحٰق الکندی	یعقوب بن اسحاق الکندی شریف خاندان البصری
شریف الاصل بصری کان جدہ	کا رہنے والا تھا اُس کا دادا بنی ہاشم کی جاگیروں
ولی الولایات لبنی ھاشم ونزل	کا متولی تھا اور بصرے میں رہتا تھا اور وہیں
البصرۃ وضیعتہ ھنالک وانتقل	اُس کی جائداد تھی کندی نے بغداد منتقل ہوگیا تھا

[۱] طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ جلد اول صفحہ ۱۸۵۔

الى بغداد وهناك تادّب وكان	وہیں اُسے ادب کی تعلیم ملی اور وہ طب، فلسفہ،
عالمًا بالطب والفلسفة وعلم الحساب	علم الحساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، نظریۂ
والمنطق وتاليف اللحون والهندسة	اعداد اور علم نجوم کا عالم تھا۔ اُس کے سوا
وطبائع الاعداد وعلم النجوم ولم	مسلمانوں میں کوئی فلسفی نہیں ہوا۔۔۔
يكن في الاسلام فيلسوف غيره..	اُس نے فلسفہ کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ
... وترجم من كتب الفلسفة الكثير.[۵]	کیا۔

اور چونکہ وقت کے مروجہ طریقِ تعلیم میں یونانی کی تعلیم بھی شامل تھی لہذا کندی نے یونانی بھی سیکھی ہوگی جس کا ثبوت ان متعدد کتابوں کے ترجمہ یا تالیف سے ملتا ہے جو اُس نے ریاضی و ہندسہ میں لکھیں اور جن کی اصل سریانی میں نہیں تھی اور نہ سریانی میں اس سے پہلے اُن کا ترجمہ ہوا تھا۔ مثلاً

۱۔ رسالہ فی اصلاح کتب اقلیدس (جو یقیناً یونانی سے عربی میں اقلیدس کے ترجمہ کی اصلاح تھی۔ اسی طرح)

۲۔ رسالہ فی اصلاح المقالۃ الرابعۃ عشر والخامسۃ عشر من کتاب اقلیدس۔

۳۔ رسالہ فی المعطیات (جو یقیناً اقلیدس کی یونانی کتاب DATA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا)

۴۔ رسالہ فی ظاہریات الفلک (جو اسی طرح اقلیدس کی یونانی کتاب PHEENOMENA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا)

۵۔ رسالہ فی المساکن (جو اسی طرح ثاؤذوسیوس کی یونانی کتاب ON HABITATION کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا۔)

۶۔ رسالہ الی ابنہ احمد فی اختلاف مواضع المساکن من کرۃ الارض وہٰذہ الرسالۃ شرح فیہا کتاب المساکن لثاؤذوسیوس

---

۵ طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص۲۰۶۔

۷۔ رسالہ فی تصحیح قول البتقلاؤس فی المطالع (جو البتقلاؤس کی یونانی کتاب المطالع کی اصلاح تھی)

۸۔ رسالہ فی ضاعۃ بطلیموس الفلکیہ۔

۹۔ رسالہ فی الابانہ عن قول بطلیموس فی اول کتابہ فی المجسطی عن قول ارسطوطالیس فی انالوطیقا۔ وغیرہ وغیرہ۔

اگر مزید تفحص کیا جائے تو اور بھی مسلمان فضلار مل جائیں گے جو یونانی میں دستگاہ عالی رکھتے تھے میں اُن مسلمان باکمالوں کا نام نظر انداز کر رہا ہوں جو یونانی علوم (علوم الاوائل) میں پایۂ سامی رکھتے تھے کیونکہ اُن کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ یونانی افکار سے عربی یا سریانی تراجم کی وساطت سے واقف ہوں گے۔ بہرحال صدرِ اسلام میں یونانی جاننے والے فضلار کثیر تعداد میں موجود تھے بلکہ بعض علم دوست امرار تو صرف یونانی کتابوں ہی کے ترجمے کراتے تھے۔ اُن میں سب سے مشہور بنو موسیٰ کا خاندان تھا جو خود بھی ریاضی و ہندسہ میں عدیم القرین وفقید المثال تھا۔ وہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کا یونانی سے خاص طور پر ترجمہ کراتا تھا۔ اُنھوں نے ہلال بن ابی ہلال الحمصی اور ثابت بن قرہ سے اُبلونیوس کی کتاب المخروطات کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ یہ بھی واضح رہے کہ کتاب المخروطات کا ترجمہ بنو موسیٰ ہی کی نگرانی میں ہوا ظاہر ہے کہ اگر وہ خود یونانی زبان سے واقف نہ ہوں گے تو اس عظیم الشان ترجمہ کی نگرانی کے فرائض کس طرح انجام دیتے ہوں گے۔ وہ خود یونانی زبان اور فن مخروطات سے واقف تھے جس کا ثبوت اُن کا مقدمہ ہے جو اُنھوں نے کتاب المخروطات پر لکھا نیز شکل بنی موسیٰ جو مخروطات میں مشہور ہے اور جس پر آگے چل کر ابن الہیثم نے تبصرہ لکھا۔

دوسرا مشہور علم دوست ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب تھا جسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرانے کا شوق تھا۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب	ابراہیم بن محمد بن موسیٰ کاتب۔ آپ عربی زبان
وکان حریصاً علی نقل کتب الیونانیین	میں یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کا بہت

الیٰ لغة العرب ومشتملاً علی اهل العلم	زیادہ شوق تھا۔ اہل علم پر بہت زیادہ نوازش
والفضل وعلی النقلة الخاصة[1]	کرتا تھا۔ خاص طور سے مترجمین پر۔

اسی طرح محمد بن عبد الملک الزیات نے مشاہیر مترجمین سے یونانی زبان کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرائیں۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

محمد بن عبد الملك الزيات وكان	محمد بن عبد الملک الزیات۔ مترجمین اور
يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ	کاتبوں پر اُس کی ماہانہ بخشش کا اوسط دو ہزار
في كل شهر الفي دينار ونقل	تھا۔ اُس کے نام سے بہت سی کتابیں ترجمہ
باسمه كتب عدة وكان ايضاً	ہوئیں (اور معنون ہوئیں) وہ ان لوگوں میں
ممن نقلت له الكتب اليونانية	سے تھا جن کے واسطے یونانی زبان کی کتابیں
وترجمت باسمه جماعة من اكابر	ترجمہ ہوئیں۔ اُس کے نام سے مشاہیر اطباء
الاطباء مثل يوحنا بن ماسويه ..[2]	مثلاً یوحنا بن ماسویہ ... وغیرہ نے کتابیں ترجمہ کیں۔

یہ تیسری صدی کے اکابر فضلاء کا تذکرہ ہے جو یونانی زبان میں دستگاہ عالی رکھتے تھے لیکن اس کے بعد بھی یونانی جاننے کا مسلمانوں میں چرچا رہا بالخصوص اُن باکمالوں میں جو ریاضی و ہیئت سے دلچسپی رکھتے تھے مثلاً البتانی، عبد الرحمٰن الصوفی، الفضل بن حاتم النیریزی، ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ الماہانی، ابو الحسن علی بن احمد النسوی، ابو سہل یحییٰ بن رستم الکوہی، ابو الفضل احمد بن ابی سعید الہروی، ابو نصر منصور بن عراق، ابو ریحان البیرونی۔ یہی نہیں بلکہ ابو ریحان البیرونی نے کتاب الہند میں افلاطون کی مشہور کتاب "طیماؤس" (TIMAEUS) کے جو اقتباسات دیئے ہیں اُن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس کے پیش نظر طیماؤس کی یونانی اصل تھی چنانچہ کتاب الہند کے اڈیٹر ڈاکٹر سخاؤ نے اپنی تعلیقات میں ان اقتباسات کا یونانی اصل سے مقابلہ کیا ہے اور بہت کم فرق پایا ہے۔

اسی طرح فارابی بھی یونانی زبان سے اچھی طرح واقف تھا اس کا ثبوت اس کی تصانیف کی

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول صفحہ ۲۰۶ [2] ایضاً صفحہ ۲۰۶۔

داخلی شہادتوں کے علاوہ اس بات سے بھی ملتا ہے کہ اس سے پہلے صرف ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں کا سریانی یا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ فارابی نے یوحنا بن میلان سے "کتاب البرہان" بھی پڑھی جو یقیناً سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی اور نہ عربی میں ترجمہ ہوئی تھی۔ ظاہر ہے یہ نسخہ یونانی ہی میں ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ اس نے اس پر (اور اسی طرح ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتابوں پر) شرح بھی لکھی جس کے لئے اس نے مواد صرف یونانی کتابوں ہی سے حاصل کیا ہوگا کیونکہ سریانی میں آخری پانچ کتابوں (ابودیقیطقا سے ابوطیقاتک) کی شرح تو درکنار متون بھی ترجمہ نہیں ہوئے تھے۔

فارابی کی یونانی دانی کے بارے میں ایک مصری مصنف عباس محمود عقاد کا استدلال حسب ذیل ہے

"ابن خلکان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی پچاس ساٹھ زبانیں جانتا تھا اس قول میں کچھ زیادہ مبالغہ نہیں معلوم ہوتا ...... یونانی زبان پر بھی اسے اتنی قدرت تھی کہ وہ براہ راست اس زبان کے لٹریچر کا مطالعہ کر لیتا تھا، اس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ جب وہ کسی عربی راگ یا نغمہ کا ذکر کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ وہ اس کے یونانی مترادف کا بھی ذکر کر دیتا ہے۔ اگر یونانی زبان پر اسے غیر معمولی قدرت نہ ہوتی تو اس کمال کا مقابلہ کرنا اس کے لئے آسان نہیں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ یونانی زبان سے پورے طور پر واقف تھا"[اہ]

شیخ کے متعلق تو یونانی جاننے کی کوئی تصریح نہیں ملی لیکن اس کے معاصر ابو الفرج بن الطیب کے متعلق بیہقی نے لکھا ہے کہ وہ یونانی جانتا تھا

"الفیلسوف ابو الفرج بن الطیب الجاثلیق۔ کان الشیخ ابوعلی یذمہ ویہجن تصانیفہ.... کان عالماً باللغۃ الرومیۃ والیونانیۃ"[۵۲]

فلسفی ابو الفرج بن الطیب ابی تلیق ... شیخ بوعلی سینا اسکی مذمت کیا کرتا تھا اور اسکی تصانیف کی برائی کیا کرتا تھا ... ابو الفرج رومی اور یونانی [ترجمہ]

اندریں حالات اس خیال کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ "یونانی کے جاننے والے علماء کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گذرا"

ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ یہ خیال اسلامی ثقافت کے ان اہم ماخذ ... کے مطالعہ کے بجائے مستشرقین کے ادعائی فیصلوں پر غیر مشروط اعتماد کر کے قائم کیا گیا ہے

سے فارابی رئیس العرب سے تتمہ البیہقی

سندو ہند کا ایک علمی و ثقافی تذکرہ

(رجال السند والهند الی القرن السابع)

(جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی لکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ)

(۲)

اس فہرست میں جو کامل نہیں ہے ہر ترجمہ میں سندی یا الہندی عَلَم یا لقب کے طور پر درج ملے گا اور ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ مؤلفِ کتاب نے ان شخصیتوں کے تعارف میں جس قدر مواد فراہم کیا ہے وہ اشخاصِ متعلقہ کے سندی الاصل ہونے کی صراحت سے یکسر خالی ہے۔ تراجم بالا کی تدوین میں مؤلف نے مکتبۂ اسلامیات کی معروف ترین کتابوں مثلاً تاریخ بغداد، انساب سمعانی، حلیۃ الاولیا، شذرات الذہب وغیرہ سے رجوع کیا ہے لیکن ان اشخاص میں سے کسی کو ان مستند تذکرہ نگاروں نے سندی الاصل قرار نہیں دیا۔ حالانکہ کتبِ طبقات پر نظر ڈالئے تو عام طریقہ ان کے مؤلفین کا یہی نظر آئے گا کہ سندھ کے واقعی اشخاص کے بارہ میں سندی نژاد ہونے کی تصریح کردی جاتی ہے۔ اور صرف نام یا لقب کی بنا پر کسی کو سندھی قرار نہیں دیا جاتا۔ اس فہرست کے کئی افراد (ارقام: ۷، ۸، ۹، ۱۹) سندی بن شاہک کے خاندان کے اور کئی دوسرے (ارقام: ۱۰، ۱۱، ۲۰، ۲۱) رجاء بن السندی نیشاپوری کے خاندان سے ہیں لہذا سندی بن شاہک اور رجاء بن السندی کی اصلیت معلوم کرنے پر متعلقہ افراد کی سندیت کا مسئلہ طے ہوسکتا ہے۔ سندی بن شاہک اور رجاء بن السندی دونوں کی شخصیتیں تاریخ و رجال میں بڑی شہرت رکھتی ہیں اس شہرت کے باوجود ان کے سندھی ہونے کے بارہ میں کم از کم ہماری نظر سے کوئی تصریح نہیں گذری بلکہ سمعانی اور ابن ماکولا کے اقوال کا تقاضہ یہ ہے کہ بلادِ سند سے اُن کو منسوب نہ کیا جائے چنانچہ سمعانی کا بیان ہے کہ واسم علی وزان ھذہ النسبۃ ومولانا

بن شاهك صاحب الحرس قال ابن ماكولا وكذلك رجاء بن السندی ومن ولده ابوبکر محمد الخ (الانساب- ۳۱۳ رب) خلاصہ یہ کہ ابن شاہک اور رجا نیشاپوری کے والد دونوں موسوم بہ سندی تھے نہ کہ منسوب بہ بلاد سند۔ بعد میں اُن کی اولاد پر سندی کا اطلاق صرف ان دونوں کے نام کی مناسبت سے ہوا چنانچہ کشاجم کے تذکرہ میں سمعانی کی صراحت ہے کہ یقال له السندی لانّه من ولد السندی بن شاهك (الانساب ۳۱۴ رظ) ہمارے علم میں بعض مستند محققین نے رجاء بن السندی کو بلادِ سند سے منسوب سمجھا ہے لیکن اس کی سند انھوں نے پیش نہیں کی۔

۲۔ بحث کے دوسرے شق کے سلسلہ میں عرض ہے کہ مؤلف نے سہل بن ذکوان المکی الواسطی کو اس کی کنیت ابوالسندی کی بنیاد پر رجال السند میں شامل کر لیا ہے اس ایک بات کے علاوہ تذکرہ نگاروں کے یہاں اس کی سندیت کے بارہ میں ضعیف ترین قول بھی منقول نہیں ہے۔ پورا ترجمہ کتاب میں ملاحظہ فرمائیے (ص ۱۵۲ - ۵۳ نیز ص ۲۷۵) اور خود اس کا فیصلہ کیجئے کہ صرف کنیت کی بنا پر سہیل کو سندھی قرار دینا کہاں تک معقول ہو سکتا ہے۔

مؤلف نے تین ایسے شخصوں کا تذکرہ کیا ہے جن کی کنیت ابوالہندی تھی۔ ان میں سے دو رُواۃ حدیث میں شمار کئے جاتے ہیں اور عجیب اتفاق کہ دونوں مجہول الحال ہیں، ان کے بارہ میں مؤلف نے خود ہی ذہبیؒ کا قول "لا یعرف" نقل کیا ہے (ملاحظہ کریں رجال السند ص ۲۸۶ - ۲۸۷) تیسرا شخص ابوالہندی الکوفی الشاعر (رجال السند ص ۲۸۷ - ۲۸۸) ہے اس کا ترجمہ ابن فضل اللہ العمری کی کتاب مسالک الابصار سے ماخوذ ہے شاعر کے ایک قطعہ میں حسب ذیل دو شعر بھی ملتے ہیں۔

ولما حللنا رأسه من رباطه   وفاض دما كالمسك او عنبر الهند

اخو قترة يبدی لنا وجه صفحة   كلون رقيق الجلد من ولد السند

شاعر کی کنیت کے علاوہ ان دو شعروں میں عنبر الهند اور ولد السند کے الفاظ ایسے ہیں کہ مؤلف نے ان سے شاعر کے ہندی الاصل ہونے پر استدلال کیا ہے۔ چنانچہ ترجمہ کے اخیر میں مؤلف کے الفاظ ہیں: "كان الهندی من الشعراء المجيدين المشهورين"

یاتی بذکر وطنه وصفاته فی اشعاره وکان من القدماء (رجال السندؒ) میں افسوس ہے کہ ابوالہندی کا شمار رجال سندوہند کے زمرہ میں ضعیف ترین احتمال کی بنا پر بھی صحیح نہیں ہوسکتا حقیقت یہ ہے کہ ابوالہندی خالص عرب تھا اگرچہ اس کی زندگی تمامتر خراسان وسجستان میں بسر ہوئی اور خود اپنے وطن میں اس کی حیثیت غریب الدیار کی رہی۔ وہ خمریات کے مشہور شعراء الجیع، ابوہفان، ابونواس، وغیرہ کا پیشرو سمجھا گیا ہے ابن قتیبہ نے اس کا تذکرہ الشعر والشعراء میں حسب عادت باختصار درج کیا ہے نام عبدالقدوس بن شبث بن ربعی اور قبیلہ کا نام بنو زید بن ریاح بن یربوع بتایا ہے۔ ابن فضل اللہ نے قصیدہ دالیہ کے جو اشعار نقل کئے ہیں اسی قصیدہ کے دوشعر ابن قتیبہ کے یہاں بھی منقول ہیں (الشعر والشعراء ص ۲۶۲ مصر) ابوالہندی کا مفصل تذکرہ ابوالفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی میں ملتا ہے (دیکھو جلد ۲۱، ۱۷۷ – ۱۸۰) اصفہانی اس کا نام غالب بن عبدالقدوس ابن شبث بن ربعی بتاتا ہے اغانی کے وسیع صفحات میں اس کے سندھی ہونے کی صراحت تو کیا کسی ایسے قرینہ کا وجود نہیں جس کی بنا پر سندھ سے اس کا تعلق قائم ہوسکے، اس کا شمار شعراء الدولتین میں ہوتا ہے۔ عہد عباسی کے آغاز تک بقید حیات تھا۔ شراب کی ایسی خو پڑی ہوئی تھی کہ اصفہانی کا بیان ہے "وانما اخمله وامات ذکره، بعده من بلاد العرب ومقامه بسجستان و خراسان وشغفه بالشراب ومعاقرته ایاه وفسقه وما کان یتسلم به من فساد الدین، واستفرغ شعره بصفة الخمر وهو اول من وصفها من شعراء الاسلام فجعل وصفها وکده وقصده (الاغانی جلد ۲۱، ۱۷۷) مسالک الابصار کے قطعۂ دالیہ کے پانچ شعر الاغانی میں درج ملیں گے (ایضاً جلد ۲۱، ۱۷۸) اور اسی قصیدہ کے ۹ شعر ابن المعتز کے یہاں درج ہیں (طبقات الشعراء المحدثین ص ۵۹) اس کی شراب نوشی کے واقعات ہر دو کتابوں میں مفصل مسطور ہیں ابن المعتز اس کا نام عبداللہ بن ربعی بن شبث بن ربعی الریاحی بتاتا ہے اور اس کے بعد لکھتا ہے: "وقیل اسمه غالب بن بنی ریاح بن یربوع بن حنظلة" شرح ادب الکاتب میں ابومنصور الجوالیقی اس کا نام عبداللہ بن شبث بتاتا ہے (شرح ادب الکاتب

ص ۴۴۳ مصر ۱۹۴۰ء) ابن المعتز بلاد عرب سے اس کی بے تعلقی کے بارے میں لکھتا ہے۔ وقع الی خراسان واستوی آخر عمره بسجستان وھو احد الدھاة، فصیح، جید البدیھة، حاضر الجواب وقد ادرک الدولتین الخ (طبقات ص۵۵) خمریات میں اس کی امامت کے بارہ میں لکھا ہے — "وکانوا جماعة مثل ابی نواس والخلیع وابی ھفان وطبعھم انما اقتدروا علی وصف الخمر بما رأوا من شعر ابی الھندی وبما استنبطوا من معانی شعره (طبقات ص۶۲) سجستان میں اس کا قیام محلہ کوئے زیان (سکة الخسران) میں تھا جس کا نام ابو المعتز کے عہد میں سکة العدول پڑ گیا تھا (طبقات ص۵۵) ابو الفرج اصفہانی اس محلہ کا نام کوہ زیان (جبل الخسران) بتاتا ہے (اغانی جلد ۲۱ ص۱۷۸) ابو الہندی کا نام ابن السید البطلیوس، ابن منظور افریقی، اور زبیدی، عبد المومن بن عبد القدوس بتاتے ہیں (الاقتضاب ص۳۴۸، لسان العرب جلد ۲ ص۷۴، تاج العروس مادہ عرب) ہمارے نزدیک ابن المعتز کا قول سب سے زیادہ مستند ہے۔

ابو الہندی کے خالص عرب ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ثبوت میں اس کے دو شعر درج ہیں۔

لم ینازعنی عروق الموتشب — مثبت جدی وجدی موثر

وبنی یربوع فرسان العرب — من بنی شیبان اصلی ثابت

(طبقات ابن المعتز ص۶۱) زیادہ سے زیادہ ہم ابو الہندی کی بابت یہ باور کر سکتے ہیں کہ کبھی رندی و بلانوشی کے سلسلہ میں اس کا ورود سندھ کے کسی علاقہ میں بھی ہوا ہوگا۔ شاید اسی بنا پر اس کے کلام میں بعض خالص ہندی کے الفاظ بھی ملتے ہیں اس کے ایک قطعہ میں پہلی دفعہ "بھات" کا معرب بھط ملتا ہے ابن منظور اور زبیدی اس کا قطعہ مادہ عرب کے تحت درج کرتے ہیں جن کا پہلا شعر یہ ہے :-

فاما البھط وحیتانکم — فما زلت منھا کثیر السقم

لیکن یہی شعر لفظ بھط کے مادہ میں ایک نامعلوم الشخص شاعر سے منسوب ہے۔ بہرحال ابو الہندی کی شائع کی حرمت ہندیت کا سوال مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں پیدا نہیں ہوتا اور جب اس کی معروف

شخصیت کا یہ حال ہے تو ابو النہدی کنیت رکھنے والے مجہول الحال راویانِ حدیث کی ہندی یا سندی اصلیت کا یقین کس طرح کیا جائے۔

۴۔ تیسرے شق کے ماتحت ہمیں کئی تراجم سے مفصل بحث کرنا ہے۔ ہم نے گذشتہ سطور میں بتایا ہے کہ دیبل السندھ کے دھوکہ میں مؤلف نے کئی ایسی شخصیتوں کو سندھی سمجھ رکھا ہے جو دراصل دبیل (بتقدیم الباء) سے منسوب ہیں تفصیلات حسب ذیل ہیں۔

(الف) احمد بن محمد بن هرون المقرئ الدیبلی الرازی البغدادی (رجال السند ص۶۲)

مؤلف نے خطیب بغدادی اور ابن الجزری کے اقتباسات درج کئے ہیں خطیب اور ابن الجزری الدیبلی کی نسبت کو ضبط نہیں کرتے تحقیق سے پتہ چلا کہ اس کا صحیح ضبط دبیلی (بتقدیم الباء الموحدۃ) ہے یعنی صاف ترجمہ دیبل السند کے بجائے دبیل الرملہ سے منسوب ہیں۔ چنانچہ فیروزآبادی اسی احمد ابن محمد بن ہارون کو دبیل الرملہ سے منسوب کرتے ہیں (قاموس مادہ دبل) اور مرتضی زبیدی اس کی توثیق میں یہ الفاظ بحوالہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:- الرازی، الدبیلی المقرئ الحسابی قال الخطیب مات سنۃ ۳۷۰ (تاج العروس ج ۷/ ۳۱۷) اس صراحت کے بعد خطیب کے احمد بن محمد بن ھرون المقری الدبیلی (؟) الرازی ابو بکر الحربی، رجال السند والہند کے طبقات میں بالکل اجنبی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فیصلہ خود مؤلف کو کرنا چاہیئے لیکن وہ اس غلط فہمی میں تنہا مبتلا نہیں ہیں ان سے پیشتر ایک اور صاحبِ تحقیق سے بھی غلطی ہو چکی ہے (دیکھو۔ Indias contri-bution to the study of Hadith Literature, P.35, Deca 1955

(ب) شعیب بن محمد، ابو القاسم الدیبلی المصری (رجال السند ص۱۵۶)

بظاہر اس ترجمہ کی ذمہ داری مؤلف پر نہیں ہے البتہ انھوں نے بلا تحقیق سمعانی کے بیان پر اعتماد کرکے غلطی کی ہے۔ اس شخص کا ذکر سمعانی کی کتاب الانساب میں دیبل السند کی نسبت کے تحت آیا

ما الاکرسمعانی اسی شخص کا تذکرہ دبیل الرملہ کی نسبت کے تحت بہ تفصیل زائد کرچکے ہیں چنانچہ دبیل الرملہ کی نسبت کے تحت ان کے الفاظ یہ ہیں:۔

ابو القسم شعیب بن محمد بن احمد بن شعیب (رجال السند: سعید؟) بن بزیع بن سیار (دبیل السند: سوار) البزار (دبیل السند: نذار) الدبیلی العبدی الفقیہ المعروف بابن ابی قطران (الدبیلی: قطعان) قدم اصبہان قال عبداللہ بن محمد الاصبہانی قدم شعیب بن محمد اصبہان سنۃ خمس وثلاثمائۃ وانا عنہ عبدان، یروی عن ابی زھیر ابن ھیر ابن المرزبان المقری (الانساب:۔ ۲۲۲ رب)

سمعانی کے ہر دو مقاموں کے مندرجہ بیان کا معروضی مطالعہ کیجئے تو دونوں نسبتوں کے تحت ایک ہی شخص کا تذکرہ نظر آئیگا اس فرق کے ساتھ کہ دبیلی (دبیل الرملہ) کے تحت جو تفصیل ہے وہ دبیلی (دبیل السند) کے تحت حذف کردی گئی ہے دونوں جگہوں میں کتابت کی کچھ تصحیفات ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کی نسبت میں سمعانی کو شبہہ ہوگیا تھا جس کا ازالہ بعد کے محققین سے مراجعت کرنے پر ہوجاتا ہے۔ ابن الاثیر جس کی کتاب اللباب دراصل سمعانی کی کتاب الانساب کی تہذیب وتقسیم ہے وہ دبیل السند کی نسبت کے تحت ابو القاسم شعیب بن محمد کا تذکرہ نہیں کرتے یہی حال یاقوت کا ہے اور دونوں ابو القاسم شعیب کا ترجمہ دبیل الرملہ کے تحت درج کرتے ہیں (ملاحظہ کریں اللباب جلد ا ص۴۲۳ معجم البلدان ج ۲/ ۴۹۴) مشتبہہ نسبتوں کی تحقیق کے معروف ملبرد ار حافظ عبد الغنی الازدی (م ۴۰۹ھ) باب الدبیلی والدیلی کے تحت رقمطراز ہیں:۔ فاما الدبیلی بتقدیم الباء المعجمۃ بنقطتین من تحتہا فہو........ وشعیب بن محمد بن ابی قطران الدبیلی (مشتبہہ النسبہ ص۲۹ الہ آباد ۱۳۲۷ھ) سمعانی کی نشاندھی کے بموجب شعیب کا ترجمہ تاریخ اصفہان میں درج ملے گا (دیکھو ج اص ۳۴۴ - ۳۴۵) مؤلف کو یہ شکایت رہی ہے کہ شعیب کا مفصل حال ان کو نہ ملا یہ شکایت صرف اس لئے پیدا ہوئی کہ ان کی نظر ایک ہی جگہ مرکوز رہی ورنہ خود سمعانی کے یہاں تفصیل موجود ہے اور مزید معلومات کے لئے مذکورہ بالا مراجع مفید ہیں مؤلف

سے پہلے سید صاحب[ع] مرحوم اور ڈاکٹر محمد اسحاق نے بھی ابو القسم شعیب کو سمعانی کے صرف ایک بیان کی روشنی میں دیبل السند سے منسوب کیا ہے۔

(ج) محمد بن عبد اللہ الدیبلی الشامی، ابو عبد اللہ الزاهد (رجال السند ص ۲۲۴ - ۲۲۵)

اس ترجمہ کے تین ماخذ ہیں صفۃ الصفوۃ، غایۃ النہایۃ، اور طبقات شافعیہ، ماخذ سہ گانہ میں کہیں الدیبلی کی نسبت مضبوط نہیں نہ کسی تذکرہ نگار نے اس کے ساتھ السندی کی نسبت لگائی ہے کہ اشتباہ کا شائبہ نہ رہے۔ مؤلف کو دھوکا ہوا کہ انھوں نے الدیبلی کو دیبل السند کی نسبت سمجھ لی ہمیں یقین ہے کہ یہ نسبت دراصل دبیل الرملہ کی طرف ہے اور اس کا واضح قرینہ الشامی کی نسبت ہے۔ اس مسئلہ کا قطعی فیصلہ سمعانی کے بیان سے ہو جاتا ہے کہ دبیلی بتقدیم الباء الموحدہ کے تحت ان کے یہ الفاظ ملتے ہیں :- وابو عبد اللہ محمد بن عبید اللہ الدبیلی کان من مجودی القراء الخ (الانساب - ۲۲۲ ب) ابن الجوزی، ابن الجزری اور ابن السبکی دراصل اسی محمد بن عبد اللہ الدبیلی کا تذکرہ کر رہے ہیں جس کا ذکر سمعانی نے کیا ہے اس پر مستزاد یہ ہے کہ ابن السبکی کی طبقات میں دبیلی کی نسبت بالکل صحیح اور ضبط کے ساتھ درج ہے اس کے باوجود مؤلف جذبہ "تہنید" سے مغلوب ہو گئے ہمارے اس دعویٰ کی واقعیت ذیل کی تفصیل سے واضح ہو گی۔

(د) علی بن احمد بن محمد الدیبلی (رجال السند ص ۱۷۴ - ۱۷۶)

پورا ترجمہ ابن السبکی کی طبقات الشافعیہ سے ماخوذ ہے ہمیں اصل کتاب سے مراجعت کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ مؤلف کی نقل پر غور کر لینا ہی کافی ٹھہرا۔ مؤلف نے ابن السبکی کے حوالہ سے جو اقتباسات درج کئے ہیں ان سے علی بن احمد کی نسبتِ وطنی کے بارے میں دو بنیادی باتیں معلوم ہوتی ہیں :-

---

[ع] دیکھو معارف اعظم گڑھ جلد ۲۲ ص ۲۴ نیز: Indias contribution To The study of Hadith: P.35

(الف) علی بن احمد، زبیلی کی نسبت سے معروف تھا اس نسبت کو ابن السبکی نے ان الفاظ میں ضبط کیا ہے :-

الزبيلي بفتح الزاى ثم باء موحدة مكسورة

(ب) اس نسبت میں بعض لوگوں کو شک تھا اور وہ زبیلی کو دبیلی کی خرابی سمجھتے تھے ان کے خیال میں علی بن احمد دبیلی تھا نہ کہ زبیلی - اس دبیلی کی نسبت کو بھی ابن السبکی ضبط کرتے ہیں کہ

لعله الدبيلي بفتح الدال وبعدها باء موحدة مكسورة ثم آخر الحروف ياء ساكنة

ان دو باتوں میں سے ابن السبکی کا رجحان اس طرف ہے کہ علی بن احمد کی صحیح نسبت غالباً دبیلی ہے اور زبیلی غلط طور پر مشہور ہو گیا ہے اپنے رجحان کی تائید میں انھوں نے علی بن احمد کی کسی کتاب کے ایک نسخہ کا حوالہ دیا ہے جس کے سرورق پر علی بن احمد کے متعلق یہ الفاظ مکتوب تھے -
"انه سبط المقرئ"- یعنی علی بن احمد مؤلف کتاب اس علاقہ کے معروف مجوّد کے نواسہ تھے - یہ الفاظ بظاہر چیستاں سے کم نہیں لیکن قرائن وشواہد کی روشنی میں ابن السبکی اس مجود یا المقرئ کا نام معلوم کرنا چاہتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں کہ اس دیار میں قراۃ کے دو امام بہت معروف رہے ہیں ایک ابوعبداللہ الدبیلی (بتقدیم الباء) جو مقرئ الشام کہلاتے ہیں اور دوسرے احمد بن محمد الرازی (دونوں کے ترجموں سے بحث گذر چکی ہے تحت الف وج) دونوں تیسری صدی کے لوگوں میں ہیں ان میں سے علی بن احمد جس شخص کا نواسہ ہو سکتا ہے وہ ابن السبکی کے خیال میں ابوعبداللہ الدبیلی (بتقدیم الباء الموحدۃ) ہیں، ہمیں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ علی بن احمد کس کا نواسہ ہو سکتا ہے، دیکھنا یہ ہے کہ علی بن احمد کا دیبل السند سے منسوب کیا جانا کہاں تک صحیح ہے - اور ابن السبکی کے متقدم الذکر بیان سے معلوم ہو چکا ہے کہ علی بن احمد کی شہرت زبیلی کی نسبت سے تھی لیکن بعض اس نسبت کو صحیح نہیں سمجھتے تھے اور ان کی تجویز میں صحیح شکل دبیلی تھی - زبیلی اور دبیلی دونوں نسبتیں ابن السبکی کی کتاب میں "مضبوط" ہیں لہذا کسی طرح علی بن احمد کو

دیبل السند سے منسوب کرنا درست نہیں لیکن مؤلف اپنی سندھی تراشی کے جذبہ سے اس قدر سرشار ہیں کہ انھوں نے ابن السکی کے ضبط وتحقیق کی بھی پروا نہیں کی اور نقل میں ہر جگہ بزعم خود زبیلی اور دبِلَی (بتقدیم الباء الموحدة) دونوں کی اصلاح کرتے ہوئے بین القوسین دیبلی (بتقدیم الیاء المثناة) لکھدیا ہے۔ آخر میں اذعان ویقین کی پختگی کے ساتھ یہ الفاظ بھی لکھے ہیں :- کان علی بن احمد الدیبلی من رجال المائة الثالثة وما هو زبیلی ولا دبیلی بل هو دیبلی وکان جده ابو عبد الله محمد بن عبد الله المقری من الدیبل (رجال السند ص۱۷۶) ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیئے۔ ابو عبد اللہ محمد بن عبد المقری کے بارہ میں تحت ج سمعانی کا حوالہ دیا جاچکا ہے۔ علی بن احمد کے زبیلی یا دبِلی ہونے کی بحث ابن السکی کے حوالہ سے گذر چکی ہے اور خود مؤلف ہی کا اقتباس ہمارا ماخذ ہے۔ البتہ ضمناً ایک اور بات سن لیجئے کہ حاجی خلیفہ کی کتاب میں جو علی بن احمد کی بابت الرتبلی بالراء (ثم التاء) لکھا ہے وہ ہمارے نزدیک نسخہ کی تصحیف ہے ورنہ غالب گمان یہی ہے کہ حاجی خلیفہ نے جب ابن السکی کا حوالہ بھی دیا ہے تو یقین ہے کہ اس نسبت کا ضبط بھی بقلم خود صحیح کیا ہوگا (یعنی الزبیلی بالزای) بعد میں ناقلین نے اس کو الرتبلی بنادیا۔

ہمارے خیال میں مندرجۂ ذیل تراجم بھی تحقیق طلب ہیں:۔ اگر تحقیق کی جائے تو متعلقہ اشخاص دبیل الرملہ ہی سے منسوب نکلیں گے۔

(۱) احمد بن محمد الحافظ الزاہد الدیبلی المصری (ص ۵۸ - ۵۹)
(۲) احمد بن نصر بن الحسین القاضی الدیبلی الموصلی الانباری (رجال السند ص۶۵)
(۳) الحسن بن حامد الدیبلی البغدادی (ایضاً ص۹۶ - ۹۸)
(۴) الحسین بن محمد بن اسد الدیبلی الدمشقی (ایضاً ص۱۰۵ - ۱۰۶)
(۵) محمد بن الحسین بن محمد الدیبلی الشامی (ایضاً ص۲۱۶)

(ھ) ایک مصحف نسبت یوقانی کی ہے جس سے مؤلف کو دھوکا ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یوقان سندھ کا معروف علاقہ بھی ہے لیکن کئی اور علاقے بلادِ سندھ سے باہر اسی کی ہم شکل

تھے جن سے بہتیرے محدثین و رُواۃ علم منسوب ملتے ہیں۔ ان مشتبہۃ الاسم علاقوں میں بڑی آسانی سے تصحیف ہوتی رہی ہے لہٰذا ہر جگہ بوقانی کی نسبت پر اعتماد کرنا تحقیق و تفحص کے بغیر غلطیوں میں مبتلا کر سکتا ہے۔ مؤلف نے فضل اللہ بن محمد، ابوالمکارم البوقانی السندی کا ترجمہ درج کیا ہے (رجال السند ص ۱۹۳) اور ذہبی کی معروف کتاب تذکرۃ الحفاظ کا حوالہ دیا ہے۔ ذہبی نے فضل اللہ کا ذکر بغوی صاحب المصابیح کے ترجمہ میں ضمنی طور پر کیا ہے چنانچہ ان کے حسب ذیل الفاظ مؤلف نے نقل کئے ہیں:-

"وآخر من روی عنہ بالاجازۃ ابوالمکارم فضل اللہ بن محمد البوقانی شیخ حیّ الی حدود الست مائۃ"

مؤلف نے حسب عادت السندی کی نسبت بڑھا دی ہے حالانکہ ذہبی کی عبارت اس سے خالی ہے تذکرۃ الحفاظ میں البوقانی کی نسبت ضبط و تحقیق کے بغیر درج ہے اور تذکرۃ الحفاظ جس قدر مُصحّف و مُحرّف طبع ہوئی ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں چنانچہ محمد بن عبدالوہاب قزوینی مرحوم کسی موقع پر اس کا ماتم کر چکے ہیں بہرحال ہمارے پاس خود ذہبی کی تصریح ابوالمکارم فضل اللہ کے بارہ میں موجود ہے جس سے اس کی نسبت بوقانی (بجائے موحدہ) کا غلط ہونا محقق ہو جاتا ہے۔ کتاب المشتبہ فی اسماء الرجال میں ذہبی ان مشتبہہ نسبتوں کی تحقیق یکجا قلمبند کرتے ہیں:- البوقانی، النوقانی، التوقانی، النوقاتی وہ سندھ کے بوقان کا ذکر نہیں کرتے بعد میں لکھتے ہیں:- النوقانی بنونین الاولی مفتوحہ (یاقوت کے یہاں نون اول مضموم ہے) پھر فرماتے ہیں۔ "نوقان ھی قصبۃ طوس" اور طوس کے اسی قصبہ سے منسوب رجال کو شمار کرتے ہوئے فضل اللہ ابوالمکارم کا تذکرہ ان لفظوں میں درج کرتے ہیں:-

"وابوالمکارم، فضل اللہ بن الحافظ محمد بن احمد بن النوقانی الشافعی تلمیذ محمد بن یحیٰی، سمع عبدالجبار الخُواری، ولہ اجازۃ من محی السنۃ البغوی کتب عنہ ابوالرشید الغزال، مات بنوقان سنۃ ۶۰۰ ولہ ۸۶ سنۃ" (کتاب

المشتبہ ص ۳۳ لیدن ۱۸۶۳ء)

اس تصریح کے بعد ابو المکارم فضل اللہ کی صحیح نسبت معلوم ہو جاتی ہے اور تذکرۃ الحفاظ کی غیر مضبوط نسبت کی بناپر ان کو بوقان السندھ سے منسوب قرار دینا غلط ہو جاتا ہے۔ مؤلف نے مندرجہ ذیل تراجم کو بھی بلا تحقیق صرف البوقانی کی بنیاد پر شامل کتاب کیا ہے اور ہمیں خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ ان تراجم کے سلسلہ میں بھی اگر تحقیق کی گئی تو بات "خشت اول" تک جا پہنچے گی:۔

(۱) محمد بن احمد بن محمد البوقانی (رجال السند ص ۲۰۶)

(۲) محمد بن احمد بن منصور البوقانی (ایضاً ص ۲۰۶)

(۳) محمد بن اسعد البوقانی (ایضاً ص ۲۰۶)

(و) مشترک الاسم علاقوں سے لاعلمی بھی مؤلف کے لئے گمراہ کن ثابت ہوئی ہے چنانچہ المنصوری کی نسبت ان کے خیال میں تنہا منصورۃ السند کی طرف ہو سکتی ہے۔ ان کو خبر نہیں کہ کئی دوسرے مقامات کا نام منصورۃ تھا۔ لہذا ہر منصوری کو سندھ کے منصورہ سے منسوب سمجھنا غلط ہوگا۔ سندھ کے علاوہ خوارزم، آرمینیہ، طبرستان وغیرہ میں کئی شہر اسی نام سے آباد تھے۔ ہمارے دعویٰ کی تصدیق جغرافیائی کتابوں کی مراجعت سے بآسانی ہو سکتی ہے (ملاحظہ فرمائیں ابن خرداذبہ ص ۱۲۳، قدامہ کتاب الخراج ص ۲۲۷، ابن الفقیہ ہمدانی ص ۳۱۴، معجم البلدان یاقوت وغیرہ)

مؤلف نے احمد بن محمد ابو بکر الفقیہ المنصوری البکرابادی کا ترجمہ حمزہ بن یوسف السہمی کی تاریخ جرجان سے نقل کیا ہے (رجال السند ص ۵۰) یہ مختصر ترجمہ داخلی طور پر صاحب ترجمہ کی "سندیت" کے بارہ میں کسی قرینہ پر مشتمل نہیں ہے لیکن جو بات بالکل واضح ہے وہ "المنصور البکرابادی" کی نسبت ہے۔ بکرآباد کے متعلق متعین ہے کہ طبرستان کی ایک جگہ کا نام ہے لہذا المنصوری کی نسبت طبرستان کے شہر منصورہ سے کیوں نہ قرار دی جائے خواہ مخواہ ایک طبرستانی فقیہ کا رشتہ سندھ سے جوڑنا کتاب کی ضخامت میں قدرے اضافہ کا باعث بن سکتا ہے ورنہ علم و تحقیق کی دنیا کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔

البکرا بادی کے بارہ میں ایک بات قابلِ ذکر ہے کہ سمعانی کی الانساب سے لفظ کی صحیح شکل بکرا بادی ریزائے معجمہ معلوم ہوتی ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں "بفتح الباء المنقوطة بواحدة وسکون الکاف وفتح الزای المعجمة بواحدة وفی آخرها الذال المعجمة، هذه النسبة الی محلة معروفة بجرجان" یاقوت کی معجم میں اس لفظ کا ضبط نہیں ہے (دیکھو معجم البلدان جلد ا ص) ۔

۴۔ چوتھی شق سے متعلق اصولی بحث گذر چکی ہے جس کے نتیجہ میں طاداور اور بامیان سے منسوب علماء کے تراجم ہمارے نزدیک موضوعِ کتاب سے خارج رہ جاتے ہیں۔ ان تراجم کی نشاندھی ذیل میں کی جاتی ہے ۔

(۱) الحسن بن علی داوری (رجال السند ص۱۰۱)

(۲) عبداللہ بن محمد داوری (ایضاً ص۱۶۵)

(۳) احید بن الحسین بن علی البامیانی (ایضاً ص۵)

اس ترجمہ کے سلسلہ میں قدرے تفصیل پیش کر دی جاتی ہے :۔

اولاً ہماری نگاہ حافظ عبد الغنی الازدی کی اس عبارت پر پڑتی ہے کہ : "ومما یخاف تصحیفه ویشتبه باحمد فهو احید بن الحسین البامیانی، خراسانی، وهو بالیاء المعجمة من تحتها بنقطتین بعد الحاء المهملة (المؤتلف والمختلف ص۲ الہ آباد ۱۳۲۷ھ) اس عبارت سے نام کے صحیح ضبط کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوا کہ حافظ عبد الغنی الازدی ہمارے مؤلف کے برخلاف احید بن الحسین البامیانی کو سندھی نہیں قرار دیتے بلکہ خراسانی بتلاتے ہیں اور یہی حقیقت ہے ۔

ثانیاً مؤلف کو تنہا یاقوت کی معجم البلدان میں یہ ترجمہ ملا جس کو نقل کرنے کے بعد انھوں نے لکھا ہے :۔ "لم اقف علی احواله غیر ذلك وکان من قدماء المحدثین" حیرت ہے کہ سمعانی کی الانساب سے انھوں نے رجوع نہیں کیا ورنہ ان کو بعض باتیں بڑے کام کی معلوم ہوجاتیں جو یاقوت کے یہاں مذکور نہیں ہیں۔ سمعانی کے منتخب فقرے یہاں درج کئے جاتے ہیں کہ مؤلف کے

ذوقِ جستجو کو تسکین ہو۔

" سکن بلخ، و یروی عن المکی بن ابراھیم، وعلی بن الحسن الرازی المعروف بکرام، ونوید بن ابراھیم، واللیث بن مساور وغیرھم من البلخیین، روی عنہ محمد بن احمد بن یحییٰ وعبد اللہ بن محمد بن طرخان، وھو مستقیم الحدیث من الثقات"

(الانساب - ۶۳ ب)

سکونتِ بلخ، بلخیوں سے اخذ روایت، شاگردوں کے نام، استقامت روایت و ثقاہت یہ تمام باتیں یاقوت نے حذف کر ڈالی ہیں اس کی وجہ ہمارے خیال میں یہ ہے کہ یاقوت نے براہِ راست کتاب الانساب سے اقتباس نہیں کیا بلکہ اللباب نے تہذیب الانساب کی عبارت درج کردی ہے۔

(۴) محمد بن علی بن احمد، ابوبکر البامیانی (رجال السند ق۲۴۱) اس ترجمہ کا ماخذ معجم یاقوت ہے سمعانی کی کتاب الانساب میں حسب ذیل فقرے لکھتے ہیں:- " وابوبکر محمد بن علی بن احمد البامیانی، شیخ مکثر، ثقۃ، رحل الیٰ ابن ابی الحدید السلمی و سمع، ابا بکر احمد بن علی بن ثابت الخطیب الحافظ، وغیرھم، روی لنا عنہ ابو الفتح محمد بن ابی الحسن البسطامی ببلخ، وابو شجاع عمر بن محمد بن عبد اللہ الامام بسمرقند، وتوفی فی حدود سنۃ تسعین واربعمائۃ، ببلخ (الانساب ۶۳ ب)

مؤلف نے یاقوت کے حوالے سے وفات کا زمانہ ۴۹۰ھ لکھا ہے سمعانی کے بیان سے اس کی تصحیح ہو جاتی ہے۔ نیز یاقوت کی عبارت منقولہ میں "فی سلخ رجب" کے الفاظ ملتے ہیں ہمارا خیال ہے کہ "سلخ" کا لفظ دراصل "بلخ" کی خرابی ہے۔ سمعانی کی عبارت میں مہینہ کی صراحت نہیں ہے البتہ ابن الاثیر کی اللباب نے تہذیب الانساب میں " فی رجب ببلخ" کے الفاظ ملتے ہیں بظاہر مہینہ کی تصریح سمعانی کے صحیح اور مستند تر نسخہ کی بنیاد پر ہے جو ابن الاثیر کے پیشِ نظر رہا تھا۔ (اللباب جلد ا ص ۹۲) یاقوت کا ماخذ براہِ راست اللباب کے تہذیب الانساب رہا ہے جس کی تائید دونوں کے معروضی مطالعہ سے ہوتی ہے۔

(۵) چوتھی شق کے تحت ہمارے دعویٰ کا ایک جزو یہ ہے کہ کسی غیر محقق جغرافیائی بیان پر اعتماد کرکے مؤلف نے اپنی کتاب میں بعض غیر متعلقہ اشخاص کا ترجمہ درج کیا ہے۔ اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے محمد بن احمد البیرونی السندی الخوارزمی کا ترجمہ (رجال السند ص۲۰-۲۱) کافی ہے۔ ابوالریحان کو سندی قرار دینا سندھ کے متنازع فیہ مقام البیرون کے تحقق پر موقوف ہے۔ مؤلف نے معجم الادباء، طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعہ) تقویم البلدان (ابوالفداء) اور تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ کے اقتباسات دیئے ہیں اور صرف ابوالریحان کو سندھی ثابت کرنے کے لئے کتاب کے مبحث جغرافیائی میں البیرون (بالبار) کا تعارف پیش کیا ہے۔ اس مسئلہ کی بہت کچھ تفصیل ہم نے شروع میں درج کی ہے۔ اس واقعہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ابن سعید المغربی ابوالریحان کو بزعم خود قطعی طور پر سندھ کے شہر البیرون سے منسوب کرتا ہے۔ سندھ میں بیرون نام کی کسی جگہ کے ثبوت میں ابن سعید کے اس قول کے علاوہ کوئی دوسرا بیان موجود نہیں۔ ابوالفداء اور ابن ابی اصیبعہ نے بدون تحقیق ابن سعید کی بات دہرادی ہے۔ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ کا مؤلف بھی اسی بات کا اعادہ کرتا ہے۔ ابن سعید کا قول کئی وجوہ کی بنا پر ناقابلِ تسلیم ہے۔

(۱) محققین جغرافیہ سندھ میں بیرون (بالبار) نام کے کسی شہر کا علم ابن سعید کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے نہیں رکھتے اور جن لوگوں نے اپنی قرأت میں بیرون (بالبار) کو ترجیح دی ہے ان پر دراصل ابن سعید کے منفرد قول کا اثر رہا ہے۔

(۲) مشہور تذکرہ نگار و جغرافیہ دان یاقوت جس کو البیرونی اور سندھ سے ابن سعید کی بہ نسبت زیادہ واقفیت تھی اپنی کتاب جغرافیہ معجم البلدان میں سندھ کے بیرون کا ذکر نہیں کرتا بلکہ باب النون میں سندھ کے ایک شہر نیرون (بالنون) کا ذکر کرتا ہے اس سے قطع نظر کہ معجم البلدان میں آخری حرف زای معجم ہے یہ متعین ہے کہ یاقوت کے نزدیک نیروز یا نیرون بالنون سندھ کے ایک شہر کا نام تھا جس کا موقع و محل اور طول و عرض یاقوت نے درج کیا ہے (معجم البلدان جلد ص

اس لیے اپنی دوسری کتاب معجم الادبا میں البیرونی کا مبسوط ترجمہ درج کیا ہے اور اس نسبت کی تحقیق کی ہے لیکن سندھ کے کسی شہر بیرون سے ابوریحان کے انتساب کی بابت بالکل خاموش ہے۔ حالانکہ یاقوت کو بیرونی کے سلسلہ میں تحقیق و تفتیش کا جو قوی داعیہ تھا وہ بالکل ظاہر ہے۔ پھر اس کو مواقع حاصل تھے کہ مستند معلومات جمع کر سکے اس لئے کہ البیرونی کی اہم ترین تصانیف خصوصاً جغرافیہ و تاریخ سے متعلق اس کے مطالعہ میں آئی تھیں جن میں سے بعض نوشتہ مؤلف تھیں۔ ابن سعید کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے حدود العالم کی شرح میں مینورسکی کا آخری فقرہ یہ ہے : -

— and generally speaking the thirteenth centuary spanish geographer was hardly in a position to improve the reading of a doughtful Indian name (Hududul Alam, P. 372, 1937)

(۳) سمعانی جن کو ابن سعید کی بہ نسبت سندھ اور خوارزم کی تفصیلات سے زیادہ واقفیت ہونی چاہیئے البیرونی کی نسبت کے تحت وہ صرف ابوریحان البیرونی کا نام لیتے ہیں اور اس کی تحقیق میں کہتے ہیں کہ "ھذہ النسبۃ الی خارج خوارزم فان من یکون من خارج البلاد و لا یکون من نفسھا یقال لہ بیرونی .... (الانساب ۹۸ ب)

یاقوت ذاتی تحقیق میں اسی نتیجہ تک پہنچا ہے کہ "وما اظنہ یراد بہ الا انہ من اھل الرستاق یعنی انہ من برالبلد"۔

(۴) بیرونی کے جدید محققین خواہ مغربی ہوں یا مشرقی ابن سعید کے قول کو قابل اعتنا نہیں سمجھتے۔

(۵) خود بیرونی کے جو فقرے کتاب الآثار الباقیہ میں خوارزم سے متعلق ملتے ہیں وہ

خوارزم کو اس کا اصلی وطن قرار دیتے ہیں اور اس کی معروف نظم کا حسب ذیل شعر اسی کا متقاضی ہے!

فانہ اعراقٍ قد غدونی بدرھو   ومنصور منھم قد تولی غواسیا

وجوہ مذکورہ کی بنا پر بیرونی کا سندھ کے کسی مقام سے رشتہ جوڑنا ہمارے خیال میں بالکل غلط ہے۔

جن تراجم کے سلسلہ میں تحقیق کی کمی نظر آئی ان کی نشاندھی مع تفصیلات درج ذیل ہے:

(الف) احمد بن محمد بن صالح التمیمی القاضی المنصوری (رجال السند ص ۳۱)

ہمارا خیال ہے کہ مؤلف نے اس ترجمہ میں دو شخصیتوں کو ایک قرار دیا ہے ایک شخصیت احمد بن محمد بن صالح التیمی کی ہے جس کا ذکر ابن الندیم، ابو اسحاق شیرازی اور سمعانی وذہبی کرتے ہیں، دوسری شخصیت قاضی ابو محمد المنصوری کی ہے جس سے بشاری مقدسی اپنی ملاقات کا ذکر کرتا ہے۔ اور لکھتا ہے کہ یہ کئی تصانیف کے مالک اور مسند درس و املا پر متمکن تھے۔ ہم ابو محمد سے مقدسی کی مراد صالح بن عبدویہ المنصوری کو سمجھتے ہیں۔ جو قاضی ابوالعباس احمد کا دادا تھا۔ بظاہر قاضی ابو محمد اور ابوالعباس کو ایک قرار دیتے ہوئے مقدسی کے بیان کو سہو پر محمول کرنا خلاف قرینہ ہے۔

مؤلف نے قاضی ابوالعباس احمد کے تعارف میں سمعانی کا جو اقتباس دیا ہے اس میں ایک فقرہ توجہ طلب ہے لہذا سمعانی کے الفاظ نقل کئے جاتے ہیں ـ" ابوالعباس احمد بن محمد بن صالح التمیمی القاضی المنصوری من اھل المنصورۃ، سکن العراق وکان من اظرف من رأیت من العلماء۔ سمع بفارس ابا العباس بن الاخرم وبالبصرۃ ابا روق الھزانی" (رجال السند ص ۳۲) خط کشیدہ الفاظ سے عامیانہ نظر رکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ ابوالعباس احمد بن محمد کی رؤیت سمعانی مصنف کتاب الانساب کو حاصل تھی حالانکہ دونوں کے عہد میں فاصلہ اتنا ہے کہ بفرض محال سمعانی اس کا دعویٰ کریں بھی تو وہ قبول نہیں کیا جاسکتا۔ مؤلف نے بلا تامل عبارت نقل کردی ہے اور اس کا اشکال کا انھیں خیال تک نہ آیا واقعہ یہ ہے کہ اس موقع پر کتاب الانساب کی عبارت کامل نہیں ہے، المنصوری کے تحت کتاب الانساب کے جملہ اندراجات کا مطالعہ کیجئے تو سب سے پہلے

یہ الفاظ ملیں گے ـ " منها احمد بن محمد القاضی المنصوری سکن العراق وفارس یکنی بابی العباس کان اماماً علی مذهب داؤد لا صبهانی سمع الاثرم وطبقته، روی عنه الحاکم ابو عبد الله الحافظ، وابو العباس احمد بن محمد بن صالح التیمی الخ (سلسلہ کے لئے منقولہ بالا عبارت دیکھئے) بادی النظر میں احمد بن محمد القاضی، شیخ حاکم نیشاپوری اور ابو العباس احمد بن محمد بن صالح التیمی کی شخصیتیں دو معلوم ہوتی ہیں لیکن کئی داخلی شہادتوں سے اس کی نفی ہو جاتی ہے کہ دونوں کی کنیت ابو العباس ہے، دونوں کے نام مع ولدیت ایک ہیں الاثرم اور اس کے طبقہ کے شیوخ سے روایت کرنے میں بھی دونوں برابر ہیں دونوں ایک ہی مسلک کے امام قرار دیئے گئے ہیں اور منصورہ کے عہدۂ قضاء سے وابستہ رہے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ مؤخر الذکر یعنی ابو العباس احمد بن محمد بن صالح التیمی سے سمعانی کی ملاقات کتاب الانساب کے ظاہری الفاظ سے ثابت ہوتی ہے اور اول الذکر حاکم نیشاپوری کے شیوخ میں ہیں اب اگر کتاب الانساب کی عبارت بالکل درست اور کامل سمجھ لی جائے تو دو الگ الگ شخصیتوں کا ماننا ناگزیر ہوگا لیکن اس تقدیر پر مقدم الذکر داخلی شواہد کی مجموعی قوت ایسی ہے کہ کتاب الانساب کی عبارت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی ـ ہمارے خیال میں اس اشکال کا واقعی حل یہ ہے کہ عبارت میں کہیں سقوط تسلیم کر لیا جائے گویا شروع سے تذکرہ ایک ہی شخص احمد بن محمد ابو العباس القاضی ایمی کا مسلسل ہے درمیان میں حاکم نیشاپوری کے الفاظ نقل ہوئے ہیں لیکن کچھ الفاظ ابتدائی نسخہ کتاب سے ساقط ہو گئے ہیں ـ ہمارے خیال میں وکان اظرف من رأیت من العلماء کے الفاظ دراصل حاکم نیشاپوری کے ہیں نہ کہ سمعانی کے ـ

تاریخ الردّة

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاذ ادبیات عربی، دہلی یونیورسٹی)

(۵)

پسپائی کے بعد جب مسلمان لوٹے اور لڑائی گرم ہوئی تو طلیحہ نے اپنا کمبل لپیٹا اور بزعم خود وحی کا منتظر تھا، جب دیر تک وحی نہ آئی اور دوسری طرف جنگ میں اس کی فوج بری طرح رگڑی گئی تو عُیینَہ بن حصن فَزاری (لیڈر بنو فزارہ اور حلیف طلیحہ) نے خود لڑنا اور فوج کو جوش دلانا شروع کیا۔ ابن اِسحاق: "اس دن عُیَینَہ نے اپنے قبیلہ فزارہ کے سات سو جوانوں کے ساتھ بڑی سخت لڑائی لڑی، جب مسلمان تلواریں سونت کر ان پر ٹوٹ پڑے اور ان فزاری جوانوں نے ان کے مقابلہ سے منھ نہ موڑا تو وہ طلیحہ کے پاس آیا جو اپنے کمل میں لپٹا ہوا تھا اور اس سے کہا: برا ہو تمھارے باپ کا! کیا جبریل اب بھی آیا؟ طلیحہ: نہیں، ابھی تو نہیں۔" عُیینہ: تم پر تباہی آئے، سارا دن ہو گیا اور جبریل کا کہیں پتہ نہیں۔" یہ کہہ کر عینیہ لوٹا اور جنگ کی بھٹی میں کود پڑا اور اپنی فوج کو جوش دلانے لگا جو مسلمانوں کی تلواروں کے نیچے چیخ رہے تھے، کافی دیر کے بعد عُیَینَہ پھر طلیحہ کے پاس گیا جو کمبل اوڑھے لیٹا ہوا تھا، اور کمبل اس زور سے کھینچا کہ طلیحہ اٹھ بیٹھا عُیَینَہ نے کہا: اس نبوت کا خدا برا کرے" اب بھی کوئی وحی آئی؟" طلیحہ: ہاں آئی ہے کہ تمھاری چکی (مراد جنگ)، اُس کی (مرجع غالباً خالد) چکی کی طرح ہے، اور اس کا ایسا نتیجہ نکلے گا جو تم ہمیشہ یاد رکھو گے۔" عُیینہ: میرا خیال ہے کہ خدا جانتا ہے کہ تمھارے ساتھ ایک ایسا واقعہ (مراد شکست) پیش آئے گا جو تم ہرگز کبھی نہ بھولو گے۔ بنو فزارہ

دہاتھ کا اشارہ کرکے) چلو دیہاں سے' یہ کذّاب ہے' حکومت واقتدار کی خواہش اس کے اور ہمارے لئے بڑی منحوس ثابت ہوئی۔" قبیلۂ فزارہ لوٹ گیا اور اس کے پیچھے عُیَینہ اور اس کا بھائی روانہ ہوئے' مسلمانوں نے عُیَینہ کو پکڑ لیا لیکن اس کا بھائی نکل بھاگا۔ کہا جاتا ہے کہ عُیَینہ کو پکڑنے والا قبیلۂ طیٔ کا ایک بہادر تھا' عُروہ بن مُضرس، خالدؓ نے عُیَینہ کو قتل کرنا چاہا لیکن بنو مخزوم کے ایک معزز آدمی نے سفارش کرکے اس کی جان بچالی۔

طلیحہ نے جب دیکھا کہ اس کی فوج کے لوگ مارے اور پکڑے جا رہے ہیں تو اس نے میدان چھوڑ دیا۔ اس کے دوست اور اہلِ حاشیہ اس سے پوچھنے لگے کہ اب کیا رائے ہے' طلیحہ نے پہلے ہی گھوڑا تیار کر لیا تھا' چھلانگ مار کر اس کی پیٹھ پر بیٹھا اور پیچھے اپنی بیوی نَوار کو سوار کیا اور یہ کہتے ہوئے گھوڑے کے ایڑھ لگائی کہ تم میں جو لوگ بھاگ سکیں اپنی بیویوں کے ساتھ میری طرح بھاگ جائیں!" وہ شام پہنچا اور شامی سرحد کے غسّانی حکمرانوں کے پاس مقیم ہوا۔

ابو یعقوب زُہری کی کتاب میں ہے: "طُلیحہ نے اپنی فوج کو پسپا ہوتے دیکھا تو اُن سے کہا: تمھارا بُرا ہو تم کیوں پسپا ہو رہے ہو؟" اس پر ایک شخص نے کہا: اس کی وجہ میں بتاتا ہوں، ہمارا ہر سپاہی چاہتا ہے کہ اس کا ساتھی قتل ہو اور وہ خود بچ جائے اور ہمارا مقابلہ ایسی قوم سے ہے جن کے ہر فرد کی تمنا ہے کہ اپنے ساتھی سے پہلے جان دے۔" مؤرخ ابن اسحاق مَدَنی: طلیحہ جب میدان جنگ سے فرار ہوا تو عُکّاشہ بن محصن اور ثابت بن اَقرم (اسلامی فوج کے دو کمانڈروں) نے اس کا پیچھا کیا، طلیحہ نے عہد کیا تھا کہ جب بھی کوئی دشمن اس کو دو بدو لڑنے کا چیلنج دے گا تو وہ ضرور اس چیلنج کو قبول کرے گا، جب طلیحہ مڑا تو عکاشہ نے اس کو آواز دی، طلیحہ نے اس پر وار کیا اور قتل کر ڈالا اتنے میں ثابت بھی پاس آگیا، طلیحہ نے اس کو بھی قتل کر دیا۔

اس کے بعد وہ شام چلا گیا۔۔۔

واقدی نے ان دو کمانڈروں کے قتل سے متعلق مختلف اقوال پیش کئے ہیں:
ان کے ایک راوی عُمیلہ فزاری نے جو ردّۃ تاریخ سے خوب واقف تھا بیان کیا کہ جب خالد بن ولیدؓ طلیحہ کے پاس پہنچے تو انھوں نے عُکاشہ اور ثابت کو ہراول دستوں کا کمانڈر بنا کر آگے بڑھا دیا۔ یہ دونوں اعلیٰ درجہ کے گھوڑ سوار تھے، ان کی مڈبھیڑ طلیحہ اور اُس کے بھائی سَلَمہ سے ہوئی جو اپنی فوج کے ہراول دستوں کے انچارج تھے، ان کا باقی لشکر پیچھے تھا، طلیحہ عُکاشہ سے اور سلمہ ثابت سے نبرد آزما ہوئے، سلمہ نے ثابت کو جلد ختم کر دیا، اس وقت طلیحہ نے چیخ کر کہا: سلمہ، میری مدد کر، یہ شخص مجھے مارے ڈالتا ہے۔" سلمہ اور طلیحہ نے مل کر عُکاشہ پر وار کیا اور اس کو قتل کر ڈالا۔ اس کے بعد وہ خوش خوش اپنی فوج کے پاس لوٹ گئے، خالدؓ اور ان کی فوج چلی آرہی تھی کہ راستہ میں پڑی ثابت کی لاش نے ان پر خوف طاری کر دیا، اونٹنیاں لاش کو روند رہی تھیں، مسلمانوں کو اس کے قتل کا سخت قلق ہوا، ذرا آگے بڑھے تو عُکاشہ کی لاش اونٹیوں کے پیروں تلے آئی، اونٹ سوار اتنے بھاری ہوگئے کہ بمشکل ہی اونٹوں کے پیر اُٹھتے تھے"

زہری کی کتاب میں ہے: پھر مسلمان طلیحہ کی فوج سے متصادم ہوئے اور بہت سوں کو قتل کیا اور بہت سوں کو گرفتار، خالدؓ نے بآواز بلند کہا: جس شخص کو کھانا پکانا یا پانی گرم کرنا ہو وہ صرف دشمنوں کی کھوپڑیوں کا چولھا بنائے، خالدؓ نے باڑے بنوائے اور ان میں آگ جلوائی اور قیدیوں کو آگ میں ڈلوا دیا، عامیہ بن سبیع اسدی بھی آگ میں ڈالا گیا جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی قوم کا محصل زکاۃ مقرر کیا تھا اور جو بعد میں مرتد ہو گیا تھا۔ طلیحہ کی ماں جو بنو اسد کی ایک خاتون تھی، گرفتار کر لی گئی، خالدؓ نے اس کو اسلام کی دعوت دی لیکن اس نے ٹھکرا دی اور یہ رجز پڑھتی ہوئی آگ میں کود کر ستی ہوگئی:

یاموت عم صباحًا۔ لا فتیۃ کفاحًا۔ اذ لم أجد براحًا

موت سلام! جب زندگی کے بچنے کی کوئی صورت نہ نکلی تو میں نے موت کو خوش آمدید کہا

قاضی واقدی نے یعقوب بن یزید بن طلحہ کے حوالہ سے بیان کیا: خالدؓ نے قیدیوں کو باڑوں میں جمع کیا اور آگ لگا کر ان کو زندہ جلا دیا، بنو فزارہ کا کوئی فرد نہیں جلایا گیا، میں نے تاریخ الردّۃ کے ایک عالم سے دریافت کیا کہ باغیوں میں صرف طلیحہ کے ساتھیوں کو کیوں جلایا گیا، تو اس نے کہا: انھوں نے رسول اللہؐ کی مذمت کی تھی اور ارتداد پر قائم رہے تھے۔" دوسری روایت ہے کہ خالدؓ نے گڑھے کھدوائے تو صحابہؓ نے پوچھا: ان کا کیا ہوگا، تو انھوں نے کہا: میں اصحابِ طلیحہ کو آگ میں جلاؤں گا۔" صحابہ نے اس پر اعتراض کیا تو خالدؓ نے کہا: میرے پاس ابوبکر صدیقؓ کا یہ ہدایت نامہ ہے: اگر خدا تم کو (اصحاب طلیحہ پر) فتح عطا کرے تو ان کو آگ میں جلانا۔" مجھے حکم ہے کہ ہر مجمع میں اس کو پڑھ کر سناؤں۔"

عبداللہ بن عمرؓ: میں جنگ بزاخہ میں شریک تھا[1] خدا نے طلیحہ پر فتح عطا کی، ہم جب بھی فیضیاب ہوتے بال بچوں اور عورتوں کو غلام بناتے اور باغیوں کا مال آپس میں بانٹ لیتے۔

بنو عامر اور دوسرے قبیلوں کے دوبارہ مسلمان ہونے کا ذکر

جب خدا نے بنو اسد (طلیحہ کا قبیلہ) اور (ان کے حلیف) بنو فزارہ کی خوب گوشمالی کرادی اور بزاخہ میں طلیحہ اور اس کے حلیفوں کو شکست فاش ہوئی تو خالد بن ولیدؓ نے رسالے بھیجے تاکہ جہاں جہاں ان کو باغی ملیں انھیں ٹھکانے لگا دیں، بدو عرب یا تو خوف سے ڈر کر یا دل سے مسلمان ہونے کے لئے خالدؓ کے پاس آنے لگے۔ اگر کسی عرب کو راستہ میں خالدؓ کے رسالے ملتے تو وہ کہتا: میں خوشی سے اسلام لانے جا رہا ہوں، میں پہلے اسلام کا مطیع ہو گیا ہوں۔ کوئی کہتا: میں نے بغاوت نہیں کی، میں نے اپنا مال (زکٰوۃ) دیا تھا

[1] فی الاصل: کاتب

جو مجھے بے حد عزیز ہے، لیکن اب میں زکاۃ دینے کو بھی تیار ہوں۔" اور اگر کوئی عرب رسالو کی زد میں نہ آتا تو وہ خالدؓ کے پاس چلا جاتا اور ان پر اسلام کا اعلان کرتا، کچھ بدو سیدھے ابوبکر صدیقؓ کے پاس چلے جاتے اور خالدؓ کے پاس نہ پھٹکتے۔

قاضی واقدی: قُرَّہ بن ہُبیرہ قُشیری کے بارے میں راویوں کی مختلف آراء ہیں، کوئی کہتا ہے کہ وہ بھاگ کر ابوبکر صدیقؓ کے پاس پہنچا اور مسلمان ہو گیا۔ کوئی کہتا ہے کہ خالدؓ کے رسالوں نے اُس کو جا لیا اور پکڑ کر خالد کے پاس لے گئے، کوئی کہتا ہے کہ وہ اپنے قبیلہ بنو عامر کے ساتھ خالد بن ولیدؓ کے پاس آیا اور ہماری رائے میں یہی قول مرجح ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بنو عامر منتظر تھے کہ دیکھیں باغی جیتتے ہیں یا مسلمان، اور ان کا لیڈر قُرہ تھا، بنو عامر کا ایک ممتاز لیڈر اور بہادر ابو حرب ربیعہ بن خویلد عقیلی جو انتظار کی پالیسی کے خلاف تھا کھڑا ہوا اور بولا: بنو عامر ذرا ٹھہرو اور تدبیر سے کام لو تم نے رسول اللہ کے ایلچیوں کو قتل کیا جو بیر معونہ جا رہے تھے، تم نے ابو براء کی حفاظت کا ذمہ لیا اور پھر توڑ دیا، وازداکم عامر بن الطفیل؟ تم کو معلوم ہو جانا چاہیے کہ خالد بن ولیدؓ مہاجرین وانصار کی فوج کے ساتھ تمہارے قریب پہنچ گیا ہے (اور عنقریب تمہاری خبر لے گا)

ابو حرب ربیعہ کی باتوں نے بنو عامر کے حوصلے پست کر دیئے (قدرہ)۔

رسول اللہؐ کی وفات پر جب عمرو بن العاصؓ عمان سے مدینہ لوٹے تو قُرَّہ بن ہُبیرہ سے اُن کی جو بات چیت ہوئی وہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ عمرو بن العاصؓ رسول اللہ کی طرف سے عُمان کے عامل تھے۔ ایک دن ان کے پاس عمان کا ایک یہودی آیا اور بولا، اگر میں آپ سے ایک سوال پوچھوں تو مجھے کوئی گزند تو نہ پہنچے گا؟" عمرو بن عاص: "نہیں" یہودی: خدا کی قسم دے کر آپ سے پوچھتا ہوں کہ آپ کو کس نے ہمارے پاس بھیجا ہے؟" عمرو بن عاص: "رسول اللہ نے" یہودی: کیا آپ کو واقعی معلوم ہے کہ وہ رسول اللہ ہیں؟" عمرو: "ہاں" یہودی: اگر آپ کی بات سچ ہے تو آج ان کا انتقال ہو گیا" یہ سنکر

عمرو بن عاصؓ نے اپنے مشیروں اور اہلِ حاشیہ کو جمع کیا اور وہ دن نوٹ کر لیا جب بقول یہودی رسول اللہؐ کا انتقال ہوا تھا۔ اس کے بعد اُزد اور عبد القیس کے محافظوں کے ایک گروہ کے ساتھ عمرو بن عاصؓ (مدینہ کے لئے) چل کھڑے ہوئے، ہجر (پایۂ تخت بحرین) پہنچے تو وہاں مُنذِر بن ساوہ (رسول اللہؐ کی طرف سے بحرین کے حاکم) کے ہاں رسول اللہؐ کی وفات کا چرچا سنا، وہاں سے چل کر وہ بنو حَنیفہ کے علاقہ میں آئے اور بنو حنیفہ کے محافظ ساتھ لے کر بنو عامر کے علاقہ میں داخل ہوئے، اور قُرّہ بن ہُبَیرہ قُشیری کے جہان ہوئے جب وہاں سے چلنے لگے تو قُرّہ بن ہُبیرہ نے کہا: تمہاری خیر خواہی کی ایک بات ہے، جسے میں چاہتا ہوں کہ تم سنو، تمہارے صاحب (سردار/لیڈر، نبی) کا انتقال ہو چکا ہے۔ عمرو: تمہاری ماں مرے، کیا وہ بس ہمارے ہی صاحب تھے؟ قُرّہ: قریش کے لوگو! تم اپنے حرم (مکہ) میں مقیم تھے، دوسروں سے محفوظ اور دوسرے تم سے محفوظ، پھر تمہارے قبیلہ سے ایک شخص (محمد) اٹھا، اُس نے جو دعوت دی اس سے تم واقف ہو، جب اس کی دعوت کا ہمیں علم ہوا تو ہم نے اس کو ناپسند نہیں کیا اور کہا خاندان مُضَر کا ایک ممتاز فرد عربوں پر حکومت کرنا چاہتا ہے تو اس کے راستہ میں کیوں روڑے اٹکائیں، لیکن اس کی وفات ہو چکی ہے، اب بڑی تیزی سے عرب تمہارے خلاف بغاوت کریں گے، اور زکوٰۃ کی مد میں کچھ نہیں دیں گے، لہٰذا مناسب ہے کہ اپنے حرم کو لوٹ جاؤ اور وہاں امن وچین سے رہو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو ایک وقت مقرر کر و جب میں تم پر حملہ کروں (یہ سنا) عمرو بن عاصؓ نے قُرّہ کو خوب آڑے ہاتھوں لیا اور کہا میں تمہاری خیر خواہی رد کرتا ہوں (کیا تو ہمیں حفش اُمک دے؟) قُرّہ: میرا مطلب یہ نہ تھا، وہ اپنی گفتگو پر نادم ہوا۔ ایک قول یہ ہے کہ قُرّہ اپنے قبیلہ کے سو آدمیوں کو عمرو بن عاصؓ کی دیدوحملہ آوروں سے حفاظت کے لئے لے کر نکلا، عمرو بن عاصؓ چلے تو راستہ میں ان کو بہت سے باغی عرب ملے اور نواحی مدینہ کے نخلستان ذوالقصّہ میں اُن کی مڈبھیڑ عُیَینہ بن حِصن فزاری سے

سے ہوئی جو مدینہ سے واپس آرہا تھا اور یہ کہنے ابوبکر صدیقؓ کے پاس گیا تھا کہ اگر آپ میرا معاوضہ مقرر کریں تو میں اپنے قبیلہ کو بغاوت سے روک لوں گا۔ عمرو بن عاصؓ نے اس سے پوچھا کیا خبر ہے، کون خلیفہ ہوا؟ تو اس نے کہا ابوبکر۔ یہ سن کر عمروؓ نے اللہ اکبر کا نعرہ مارا۔ عُیَینہ: عمرو ہم اور تم برابر ہیں“ عمرو: ”جھوٹا ہے تو مُضر کے خبیث زادے!“ عُیَینہ چل دیا اور جس سے ملتا اس کو زکاۃ دینے سے روکتا، جب ملنے والا پوچھتا تم کیا کروگے“ تو وہ کہتا: میرے قبیلہ کا کوئی آدمی ابوبکر کو ایک بچھڑا تک نہ دے گا“ وہ طلیحہ اسدی سے جا ملا۔

عمرو بن عاصؓ مدینہ آئے اور ابوبکر صدیقؓ کو ان سب باتوں سے آگاہ کیا جو عُمان سے مدینہ تک ہوئی تھیں اور قُرّہ بن ہُبَیرہ اور عُیَینہ کی گفتگو سے بھی اُن کو مطلع کیا، جب ابوبکر صدیقؓ خالدؓ کو اہلِ ردّہ کی گوشمالی کرنے بھیجنے لگے تو عمروؓ نے اُن سے کہا: ابوسلیمان، خیال رکھنا قُرّہ بن ہُبَیرہ تمھارے ہاتھ سے نہ نکل جائے“ جب خدا نے اہلِ بُزاخہ کو مقہور کیا اور خالدؓ نے قبائل طیّ کے دو پہاڑی قیام گاہوں سَلمی اور اَجا کا رخ کیا، تو وہاں بنو عامر اور غطفان دوبارہ اسلام لانے ان کے پاس آئے، اور اس بات کی امان چاہی کہ ہمارے نخلستان اور دیہاتوں کو کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے، انھوں نے اپنے کئے پر خالدؓ کے سامنے توبہ کی، نماز باجماعت ادا کی اور زکاۃ دی، خالدؓ نے ان کو امان دیدی، اور ان سے وعدہ لیا کہ اپنے بچوں اور عورتوں کو بھی اسلام کا وفادار بنائیں گے۔

جب بنو عامر اور غطفان آئے تو خالدؓ نے اُن سے پوچھا: قُرّہ بن ہبیرہ کہاں ہے؟“ قُرّہ سامنے آکھڑا ہوا اور بولا: یہ ہوں میں“ خالدؓ نے اپنے کسی ساتھی سے: اس کو آگے بڑھا اور اس کا سر اتار لو“ تم ہی نے عمرو بن عاص سے وہ بغاوت بھری باتیں کی تھیں، تم ہی نے مسلمانوں کی مدد نہیں کی اور منتظر تھے کہ وہ باغیوں کے ہاتھوں تباہ ہوں، تم ہی نے کہا تھا کہ اگر اسلام کی بساط الٹی تو میرا یعنی قبیلہ کا مال میرے قبضہ میں ہوگا اور اسی

پالیسی کی بنیاد پر تم نے اپنے قبیلہ کو اپنے گرد جمع کیا اور انھوں نے تم کو اپنا لیڈر بنا لیا حالانکہ تم لیڈر بننے کے اہل نہ تھے" قرۃ: ابن المغیرہ! میری وفاداری کے عمرو بن عاص شاہد ہیں" خالد: عمرو! عمرو ہی نے تو خلیفہ کو تمھاری بغاوت و انحراف کی خبریں پہنچائی ہیں" قرۃ: ابو سلیمان! میں نے عمرو کو پناہ دی تھی اور ان کی خوب خاطر مدارات کی تھی، میں مسلمان ہوں، میں نے بغاوت نہیں کی" خالدؓ: اگر تم ان باتوں کا ذکر نہ کرتے تو میں تمھاری گردن مار دیتا۔ تاہم میں بیڑیاں ڈال کر ابو بکرؓ کے پاس تو تم کو ضرور بھیجوں گا، ان کو اختیار ہے کہ وہ جیسا چاہیں تمھارے ساتھ سلوک کریں"

جب خالد بن ولیدؓ بنو عامر سے وفاداریٔ اسلام کا عہد لے چکے تو انھوں نے عُیَینہ بن حصن اور قُرّۃ بن ھُبیرہ کے بیڑیاں ڈلوائیں اور دونوں کو ابو بکرؓ کی خدمت میں بھیجا۔ ابن عباسؓ: میں نے دیکھا کہ عُیینہ کے دونوں ہاتھ ڈوری سے گردن میں بندھے ہیں اور مدینہ کے بچے کبھی کھجور کی ٹہنی اس کے بھوکتے ہیں اور کبھی مارتے ہیں، اور کہتے ہیں: دشمن خدا! ایمان لا کر پھر تو نے کفر کیا" اس پر عُیینہ کہتا: بخدا میں ایمان لایا ہی نہ تھا" بعض مؤرخ کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اس کے پاس آ کر کھڑے ہوئے اور بولے: تم اپنے منصوبوں میں ناکام ہوئے اور نقصان اٹھایا وہ الگ۔ کفر و باطل سے تمھارا پرانا ناطہ ہے" عُیینہ: اے شخص چپ ہو جا۔ اگر میں اس حال میں نہ ہوتا تو تم ایسی باتیں نہ کر سکتے" ابن مسعودؓ چلے گئے۔

(باقی)

اسلام کا اقتصادی نظام۔ مولانا آزاد کی نظر میں

(جناب رفیع اللہ صاحب عنایتی۔ لکچرر شعبۂ سیاسیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ)

میرے سامنے ہند کے مسلمانوں کی پوری تاریخ ہے۔ ان کی زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو میری نگاہوں سے پوشیدہ ہو۔ اس کی ابتدا، اسکی ترقی اور اس کا زوال سب ہی میری نگاہوں کے سامنے ہے۔ اگر کوئی مجھ سے دریافت کرے کہ مسلمانوں نے ہندوستان کو کیا دیا تو بلا تامل کہدونگا کہ شاہ ولی اللہؒ اور ابو الکلام آزادؒ۔ یہ وہ شخصیتیں ہیں جو ہندوستان کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہیں گی۔ مولانا آزاد بیسویں صدی کے ہندوستان کے سب سے بڑے انسان تھے۔ اگر اس صدی میں ان کا کسی سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے تو وہ چیرمین ماؤ ہے۔ وہ ایک مجدد کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کا علم بے پایاں تھا۔ ان کی بصیرت اپنے عہد میں سب سے زیادہ تھی۔ وہ عام مسلمانوں کی طرح تقلید پرست نہیں تھے ان کی نگاہیں تاریخ کے ہر رخ کو دیکھ بھال چکی تھیں۔ وہ اپنے عہد کے سب سے بڑے نباض تھے۔ ان کے نتائج، ان کے فیصلے ان کی رائیں اٹل اور قطعی تھیں۔ وہ آنے اور ہونے والی باتوں کو پہلے سے دیکھ لیتے تھے۔ وہ محض صحافی نہیں تھے۔ ان کی صحافت بھی زمانہ بھر سے نرالی تھی وہ ان کے بے پایاں علم کا مظہر تھی۔ سیاسی ہنگاموں میں مصروف رہنے کے باوجود وہ علمی کام کرتے رہے۔ اور جس پایہ کا کام کیا وہ انہی کا حصّہ تھا۔

میرے سامنے ان کی ساری تحریریں ہیں۔ ان کی اصلاحی روح کو سمجھنے میں بھی ایک وقت صرف کیا ہے۔ اس لئے کہ مولانا کو سمجھنا کوئی کھیل نہیں۔ ان کی فکر کا ساتھ دینا آسان نہیں۔ ان کی روش کو اختیار کرنا سہل نہیں لیکن پھر بھی اپنی بساط بھر ان کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ جب مولانا اسلام کے اقتصادی نظام سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کررہے تھے تو روس میں اشتراکیت کا نیا تجربہ ہو رہا تھا۔ ان کی نگاہیں اس کو دیکھ رہی تھیں۔

جب کہ اقبال جیسی شخصیت "سرمایہ" کو جھٹلانے میں مصروف تھی۔ مولانا نے روس میں اشتراکیت کے نئے تجربہ کو نظر استحسان سے دیکھا۔" اس میں شک نہیں کہ سوشلزم کو اس بات کا حق ہے کہ مزید تجربہ کا موقع دیا جائے۔"

علماء کا عام چلن ہے کہ وہ ہر نئے تجربہ کو جھٹلاتے ہیں۔ دنیا کی ہر ترقی کو برا سمجھتے ہیں۔ اور قدامت پرستی اور کورانہ تقلید کی ردا اوڑھے رہتے ہیں۔ دوسری طرف روشن خیال مذہب کی ہر بات کو فرسودہ سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔ دونوں ایک حد تک حقیقت سے دور ہو جاتے ہیں۔ کسی نظام کو اس نقطۂ نظر سے نہیں دیکھنا چاہیئے کہ اس کے ماننے والے کتنے ہیں۔ اور اس کا کوئی عملی نمونہ بھی ہے یا نہیں۔ بلکہ اس کو ایک نظام کی حیثیت سے پرکھنا چاہیئے۔ اس میں کتنی اچھائیاں ہیں۔ کتنی برائیاں ہیں۔ وہ کس حد تک لوگوں کے لئے مفید ہے۔ ان سب باتوں کو نظر میں رکھتے ہوئے تاریخ کی روشنی میں اس کا جائزہ لینا چاہیئے۔ اور دوسرے ہم جنس نظاموں سے مقابلہ کر کے اس کی حیثیت متعین کرنی چاہیئے۔ تنگ نظری اور تعصب سے کام نہیں لینا چاہیئے۔ اسلام کی چودہ سو سال کی تاریخ ہے۔ اس میں خلفائے راشدہ کا زریں عہد ہے۔ ان سب باتوں کو نظر میں رکھنا لازمی ہے۔ پھر اپنے زمانہ کی ترقیات کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے تب ہی اس کی صحیح حیثیت متعین ہو سکتی ہے۔ اسلام انسانوں کے لئے سماجی، سیاسی، اقتصادی اور فکری نظام اپنے اندر رکھتا ہے۔ اس کا نظام انسانوں کی ساری زندگی پر حاوی ہے۔ ہم کو اس کو ایک دستور العمل کی حیثیت سے جانچنا اور پرکھنا ہے۔

آج دنیا میں اشتراکیت کے تجربے ہو رہے ہیں۔ اس کا اقتصادی نظام دنیا کے جمہوری ممالک اپنے مخصوص حالات کے تحت تسلیم کر چکے ہیں۔ ہم نے روس کا پرولیتاری نظام انقلاب دیکھا۔ چین کا جمہوری انقلاب بھی دیکھا۔ پھر دوسرے ممالک جنھوں نے قومی جد و جہد کے ذریعہ آزادی حاصل کی وہ بھی ہمارے سامنے ہیں۔ مثلاً ہمارا ہی دیس ہے جس میں اشتراکی طرز کے سماج کو اپنانے کی کوشش کی ہے۔ اور پلاننگ کا تجربہ بڑے پیمانہ پر ہو رہا ہے۔ اشتراکیت سماجی مساوات

اور غیر طبقاتی سماج کی علم بردار ہے۔ وہ طبقات کو بالکل ختم کر دینا چاہتی ہے۔ تو ہم کو اشتراکی نظام کو نظر میں رکھتے ہوئے اسلام کے اقتصادی نظام کو جانچنا اور پرکھنا ہے۔ مولانا کا نظریہ دوسروں سے مختلف ہے۔ وہ بڑے رواداری ہیں۔ اور بڑی سوجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ بڑے فراخدل ہیں۔ اس لئے کہ ان کی نگاہیں تاریخ کے ہر رخ کو پڑھ چکی ہیں۔ انھوں نے قرآن کو جیسا سمجھا وہ اس عہد میں انہی کا حصہ تھا۔

اسلام کے اقتصادی نظام کو مولانا نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے جس میں اسکی پوری روح آگئی ہے: "دولت اور وسائل دولت کا احتکار روکدیا جائے اور ہر کمانے والے فرد کو قانون سازی کے ذریعہ مجبور کیا جائے۔ کہ اپنی کمائی کا ایک حصہ کمزور افراد کے لئے نکالے۔ نیز اسٹیٹ کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے۔ کہ کوئی فرد ضروریات زندگی سے محروم نہ رہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ اصل بھی تسلیم کی جائے۔ کہ معیشت کے لحاظ سے تمام افراد و طبقات کی حالت یکساں نہیں ہو سکتی اور یہ عدم یکسانیت اکثر حالتوں میں قدرتی ہے۔ کیونکہ سب کی جسمانی و دماغی استعداد یکساں نہیں۔ اور جب استعداد یکساں نہیں تو ناگزیر ہے کہ جد و جہد معیشت کے ثمرات بھی یکساں نہ ہوں بہ الفاظ دیگر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم کر لیا جائے کہ جو جس قدر حاصل کر سکتا ہے وہ اس کا ہے۔"

مولانا قرآن کی روح کو صحیح سمجھے ہیں۔ اسلام "اکتناز" کو روکتا ہے۔ وہ نسلی، خاندانی، جغرافیائی اور طبقاتی امتیازات مٹانا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک مساوات ساری سماجی زندگی کی اساس ہے۔ وہ دولت کے "احتکار و اکتناز" کی جگہ اس کی تقسیم پر زور دیتا ہے۔ وہ نچلے اور کمزور طبقات کو خوشحال دیکھنا چاہتا ہے۔

اسلام کی نگاہ میں مدارجِ معیشت کا اختلاف قدرتی ہے۔ اس کو باقی رہنا چاہئے۔ انفرادی معیشت کے نظام کے ساتھ ساتھ اجتماعی معیشت کا نظام بھی۔ انسانوں کو حق حاصل ہے کہ وہ دولت پیدا کریں۔ ذاتی ملکیت کو ایک معینہ حدود کے اندر رہتے ہوئے فروغ دیا

لیکن وہ لوگوں کو "اسراف"، "تبذیر" اور "تقتیر" سے باز رکھتا ہے۔ وہ ان کو "حلال" اور "طیب" روزی پیدا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ تو اسلام میں ذاتی ملکیت کی گنجائش ہے۔ اس کو وہ قدرتی تصور کرتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ دولت کی تقسیم نظامِ وراثت کے تحت عمل میں آتی ہے۔ ایک شخص کے مرنے کے بعد اس کی دولت اس کے وارثوں اور وارثوں کے وارثوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ پھر دوسری طرف بیت المال کا نظام ہے۔ جس میں زکوٰۃ جو ایک قسم کا ٹیکس ہے ہر شخص پر فرض ہو جاتا ہے۔ ریاست کو سارے وسائل پر قابض ہونا چاہیے۔ اور انفرادی معیشت کا نظام اجتماعی نظام کے تابع ہونا چاہیے۔ تو اس طرح اسلام مدارجِ معیشت کے اختلاف کو تسلیم کرتا ہے۔ لکھتے ہیں: "اس پر اس کے نفس کا حق ہے ماں اس کے والدین کا حق ہے۔ رشتہ داروں حق ہے، بیوی بچوں کا حق ہے، ہمسایہ کا حق ہے اور پھر عام نوع انسانی کا حق ہے۔ اس کا فرض ہے کہ اپنی استطاعت اور مقدور کے مطابق یہ تمام فرائض ادا کرے اور انہیں فرائض کی ادائیگی پر اس کی زندگی کی ساری دنیوی اور اخروی سعادتیں موقوف ہیں۔ ایک دوسرے مقام پر اسلام کے اقتصادی نظام کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اس نے سوسائٹی کی نوعیت کا جو نقشہ بنایا ہے۔ اگر ٹھیک ٹھیک قائم ہو جائے اور صرف چند خانے ہی نہیں بلکہ تمام خانے اپنی اپنی جگہ بن جائیں تو ایک ایسا اجتماعی نظام پیدا ہو جائے گا جس میں نہ تو بڑے بڑے کروڑ پتی ہوں گے، نہ مفلس و محتاج طبقے۔ ایک طرح کی درمیانی حالت غالب افراد پر طاری ہو جائے گی۔ بلاشبہ زیادہ سے زیادہ کمانے والے افراد موجود ہوں گے کیونکہ سعی و کسب کے بغیر کوئی مومن زندہ نہیں رہ سکتا لیکن جو فرد جتنا زیادہ کمائے گا اتنا ہی زیادہ انفاق پر مجبور ہو گا اور اس لئے افراد کی کمائی جتنی بڑھتی جائیگی اتنی زیادہ جماعت بہ حیثیت جماعت کے خوشحال ہوتی جائیگی۔ قابل اور مستعد افراد زیادہ سے زیادہ کمائیں گے لیکن صرف اپنے لئے نہیں کمائیں گے عام افراد و قوم کیلئے کمائیں گے۔ یہ صورت پیدا نہ ہو سکے گی کہ ایک طبقہ کی کمائی دوسرے طبقوں کے لئے محتاجی و مفلسی کا پیام ہو جائے جیسا کہ اب عام طور پر ہو رہا ہے"

دوسری طرف اشتراکیت کا نظام ہے۔ مولانا ایک مقام پر اس پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں "صرف دولت کا اکٹھا رہی نہ روکا جائے بلکہ دولت کی انفرادی ملکیت بھی ختم کردی جائے اور ایسا نظام قائم کیا جائے جس میں اجباری قوانین کے ذریعہ اقتصادی اور معیشی مساوات کی حالت پیدا کردی جائے۔ مثلاً وسائلِ دولت تمام تر قومی ملکیت ہو جائیں انفرادی قبضہ باقی نہ رہے۔ اور جسمانی و دماغی اختلاف سے معیشت کا مختلف ہونا بنائے حق تسلیم نہ کیا جائے"۔

اشتراکیت کا بھی مقصد یہ ہے کہ اکثریت کی شقاوت دور کی جائے۔ اور دولت کا اکتناز روکا جائے۔ اختلافِ معیشت کا خاتمہ کیا جائے۔ طبقاتی امتیازات مٹا دیئے جائیں۔ وہ چاہتا ہے کہ انفرادی ملکیت کی جگہ قومی ملکیت کا نظام قائم کرے اور مدارجِ معیشت کا اونچ نیچ معدوم ہو جائے۔

ہمارے سامنے روس اور چین کی مثال ہے سب سے پہلے اشتراکی نظام کو روس میں عملی جامہ پہنایا گیا۔ اور طبقاتی امتیازات کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔ دوسرا تجربہ چین میں ہوا۔ وہاں نئی جمہوریت قائم ہوئی۔ ان ساری انقلابی طاقتوں کے اشتراک سے سرمایہ داری اور زمینداری کا خاتمہ کیا گیا۔ لیکن قومی بورژواری جس نے انقلاب میں حصہ لیا تھا حکومت میں شامل کر لیا گیا۔ دوسری طرف ہم چین کے اقتصادی نظام کو دیکھتے ہیں۔ ملکی مالیات چار حصوں میں منقسم ہوئی۔ قومی، تعاونی، انفرادی اور سرمایہ دارانہ۔ اور کوشش اس امر میں صرف ہوئی کہ عوامی یا قومی ملکیت کو زیادہ سے زیادہ فروغ دینا چاہیئے۔ لیکن انفرادی ملکیت کو بھی پنپنے کا موقع دیا جائے۔ پھر سرمایہ داری کے ایک حصّہ کو بھی باقی رکھا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ چین کے نئے تجربے سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ "مدارجِ معیشت ایک حد تک فطری ہیں"۔ اگرچہ کوشش یہی ہے کہ غیر طبقاتی سماج ہو اور مکمل طور پر مساوات قائم ہو جائے لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا، ہم چین کمیونسٹ پارٹی کی رپورٹ کے پڑھنے سے پتہ

چلتا ہے کہ تضادات" کا باقی رہنا ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر سماج ترقی نہیں کرسکتا۔ یہی اس
رپورٹ کی روح بھی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جذبۂ نفرت کو ختم کرنا چاہیئے یہ غیر فطری
ہے۔ تضادات غیر فطری نہیں ہیں بلکہ قدرتی ہیں۔ تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اسلام جہاں مدارج
معیشت کے اختلاف کو باقی رکھنا ضروری تصور کرتا ہے اشتراکیت بھی اس کو ایک حد تک
اور مجبوری دور میں باقی رکھنا چاہتی ہے۔ اور "مطلق مساوات" اس کے نزدیک بھی کوئی
معنی نہیں رکھتی۔ لیکن صرف یہ سمجھنا کہ اشتراکی نظام کی اساس دہریت اور لادینی تصورات
پر ہے اس لئے اس تجربہ کی طرف سے نگاہیں بند کرلینی چاہئیں۔ غلط ہے۔ اگر زندگی کے
کسی بھی حصہ میں انسانی کوئی کام کر رہے ہوں تو ہم کو اس کو دیکھنا چاہیئے۔ مولانا کا معاملہ
اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ اچھی بات کو سراہتے ہیں۔ اور انسانوں کی کوشش اور ان کی
نئی نئی دریافتوں کو نگاہِ استحسان سے دیکھتے ہیں۔ اور ایک عام انسان کی طرح اور اس "دنیا"
کے انسان کی طرح چیزوں کو دیکھتے اور پرکھتے ہیں

اسلامی نظام کا کوئی نمونہ ہمارے سامنے موجود نہیں، لیکن مولانا نے اس مسئلہ کو بڑی
خوش اسلوبی سے حل کیا ہے "اگر اسلامی ریاست نہیں۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان
اس کے نظام کو ترک کر دیں، ان کو چاہیئے کہ وہ انجمن بنائیں، جماعتوں کی تنظیم کریں بیت المال
قائم کریں۔ زکوٰۃ دیں۔ تاکہ بیت المال میں روپیہ جمع ہوسکے۔ وقف کا نظام قائم کریں۔ اسلام ایک ایسے معاشرے
کی تنظیم چاہتا ہے ایک ایسے سماج کو قائم کرنا چاہتا ہے کہ جس میں لوگ دنیاوی اور اخروی فلاح وسعادت حاصل کرسکیں۔
لیکن مسلمانوں نے اسلام کی تعلیمات کو یکسر بھلا دیا ہے۔ ان کو ترک کر دیا ہے تب ہی
گمراہ ہیں۔ تب ہی وہ دوسرے نظاموں کی چمک دمک سے جلد متاثر ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ
ان کے پاس قرآنِ مبین ہے۔ " ایک ایسا دستور العمل ہے جس میں انسانی فلاح وبہبود
کا سارا سامان مہیا ہے۔ ان کو اس کے تحت ایک معاشرہ کی تشکیل دینی چاہیئے تاکہ
دنیا اس کے تجربہ پر آمادہ ہو۔ مارکس کا خیال تھا کہ اشتراکی انقلاب پہلے جرمنی اور انگلستان

ں آئے گا۔ لیکن اس کی پیشین گوئی غلط ثابت ہوئی۔ اور روس میں انقلاب آیا۔ اور سب سے پہلا تجربہ بھی وہیں ہوا۔

قرآن مادّی ترقی اور خوشحالی کے ساتھ ایک روحانی نظام بھی رکھتا ہے۔ مادہ ہی سب کچھ نہیں ہے۔ مادہ میں انرجی ہے۔ اس میں متحرک روح ہے۔ خدا ساری کائنات کا خالق اور اس کا رب ہے۔ وہ ساری چیزوں کو پروان چڑھاتا ہے۔ ان کی پرورش کا سامان مہیا کرتا ہے۔ وہ ایک حقیر سے جاندار کو بھی اسی طرح پالتا ہے جیسے کہ ایک بڑی مخلوق کو۔ وہ رحیم و عادل ہے۔ وہ الٰہ ہے۔ ساری مادی ترقیات روحانی نظام کے تابع ہیں۔ اس کے بغیر ساری ترقی مضرت رساں ہے۔ تباہ کاری کا پیش خیمہ ہے۔ انسانی گمراہی کا سبب ہے۔ تو اسلام ایک مکمل روحانی نظام رکھتا ہے۔ انسان دنیا میں چاہے کتنی ہی ترقی کر جائے۔ وہ آسمان کے تارے توڑ لائے۔ وہ ہواؤں، سمندروں اور پہاڑوں کا حکمراں ہو جائے۔ وہ کائنات کے سارے چھپے ڈھکے خزانوں کو دریافت کر لے لیکن اگر روحانیت سے بے بہرہ ہے۔ خدا کا منکر ہے۔ تو وہ انسانی ہلاکت کا پیش خیمہ ثابت ہوں گی۔ جیسا کہ تجربہ نے ہم کو بتایا ہے سائنس کے ذریعہ انسان چاہے کتنی ہی ترقی کر جائے لیکن اس کی یہ ترقی بے سود ثابت ہوگی۔ تو اقتصادی نظام روحانی نظام ہی کا ایک حصّہ ہے۔ وہ اس سے علٰحدہ کوئی چیز نہیں۔ اگر انسانوں کو خدا کا خوف، آخرت کا ڈر اور روحانی دنیا کے سمجھنے کا شعور نہیں ہوگا تو وہ باہم جنگ و جدل کریں گے۔ تباہ کاریاں کریں گے۔ اور خدا کی سرزمین کو اپنی گمراہیوں اور تباہ کاریوں سے بھر دیں گے۔ ایک دوسرے کو قتل و غارت کریں گے۔ تو اسلام جو سارے روحانی نظاموں کا خلاصہ ہے۔ ساری سچائیوں کی آخری صورت ہے جو روزِ ازل سے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک خدا نے انسانوں پر نازل کیں۔ پس ضرورت ہے کہ اس کے روحانی نظام کو تسلیم کیا جائے۔ اور دنیا کی موجودہ ترقیات کو تسلیم کرتے ہوئے اس کو عمل جامہ پہنانا چاہئیے۔ موجودہ جمہوری اور اشتراکی تحریکیں نتیجہ ہیں صدیوں کی انسانی کاوشوں کا۔

آج اسلامی نظام کا کوئی عملی نمونہ ہمارے سامنے نہیں ہے۔ لیکن مولانا نے اس مسئلہ کو بڑی خوش اسلوبی سے حل کیا ہے۔ اگر اسلامی ریاست نہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مسلمان اس کے نظام کو ترک کر دیں۔ ان کو چاہیئے کہ وہ انجمن بنائیں، جماعتوں کو تنظیم دیں بیت المال قائم کریں۔ اور زکوٰۃ دیں۔ تاکہ بیت المال میں روپیہ جمع ہو سکے۔ وقف کا نظام قائم کریں۔ اور مرکزی حیثیت سے بیت المال کا نظام قائم کریں۔ اسلام ایک معاشرہ کی تنظیم چاہتا ہے۔ ایک ایسی سوسائٹی کے قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے کہ اس میں رہ کر لوگ دنیادی اور اخروی فلاح وسعادت حاصل کریں۔ لیکن مسلمانوں نے اسلام کی تعلیمات کو یکسر بھلا دیا ہے۔ اس کو ترک کر دیا۔ تب ہی گمراہ ہیں۔ تب ہی وہ دوسرے نظاموں کی چمک دمک سے جلد متاثر ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ان کے پاس قرآنِ مبین ہے۔ ایک ایسا دستور العمل ہے جس میں انسانی فلاح وبہبود کے سارے سامان ہیں۔ ان کو اس کے تحت ایک معاشرہ کی تشکیل کرنی چاہیئے۔ تاکہ دنیا اس کا تجربہ بھی کرے۔ کیمونزم کا تجربہ روس میں ہوا۔ پھر چین میں ہوا۔ حالانکہ مارکس کا یقین تھا کہ اس کا تجربہ جرمنی یا انگلستان وغیرہ میں ہونا چاہیئے۔ تو اس نظام کو عملی جامہ پہنانے کی بھی ضرورت ہے۔

قرآن مادّی خوشحالی اور ترقی کے ساتھ ہی ساتھ ایک روحانی نظام بھی رکھتا ہے۔ مادّہ ہی سب کچھ نہیں ہے۔ مادّہ میں انرجی ہے۔ اس میں متحرک روح ہے۔ اس کائنات کے ساتھ ہی ساتھ روحانی نظام بھی۔ خدا اس ساری کائنات کا رب ہے۔ وہ ایک ادنی اور حقیر جاندار سے لے کر کائنات کی بڑی سی بڑی چیز کو پالتا اور پروان چڑھاتا ہے، وہ رحیم وعادل ہے۔ وہ ساری کائنات کا الٰہ ہے۔ ساری مادّی ترقیات روحانی نظام کے بغیر بے فائدہ اور مضرت رساں ہے۔ تباہ کاری کا پیش خیمہ ہیں۔ انسانی گمراہی کا سبب ہیں۔ تو اسلام ایک مکمل روحانی نظام رکھتا ہے۔ یہی سارے نظاموں کی روح رواں ہے۔ انسان دنیا میں چاہے کتنی ہی ترقی کر جائے۔ وہ آسمان کے تارے توڑ لے۔ وہ ہواؤں، سمندروں، اور

پہاڑیوں کا حکمراں ہو جائے۔ وہ کائنات کے چھپے ڈھکے خزانوں کو دریافت کرلے لیکن اگر روحانیت سے بے بہرہ ہے۔ خدا کا منکر ہے۔ تو وہ انسانی ہلاکت کا پیش خیمہ ہی ثابت ہوں گی۔ جیسا کہ تجربہ ہے۔ سائنس کے ذریعہ چاہے انسان کتنا ہی ترقی کرجائے لیکن اس کی یہ ترقی بے سود ہوگی۔ تو روحانی نظام کو بہر حال تسلیم ہی کرنا پڑے گا۔ اقتصادی نظام روحانی نظام ہی کا ایک حصہ ہے۔ وہ اس سے کوئی علیحدہ چیز نہیں۔ وہ اسی کا تابع ہے۔ اگر انسانوں کو خدا کا خوف، آخرت کا ڈر اور روحانی دنیا کے سمجھنے کا شعور نہ ہوگا تو وہ باہم جنگ وجدل کریں گے درندوں کی مانند ایک دوسرے سے جنگ وپیکار کریں گے۔ تباہ کاریاں کریں گے۔ اور خدا کی سرزمین کو اپنی گمراہیوں، تباہ کاریوں، ظلم وتعدی سے بھر دیں گے۔ ایک دوسرے کو قتل وغارت کریں گے۔ تو اسلامی نظام جو سارے روحانی نظاموں کا خلاصہ ہے ساری سچائیوں کی آخری صورت ہے جو روز ازل سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک دنیا میں انسانوں کی ہدایت کیلئے خدا نے بھیجی ہیں پس ضرور ہے کہ اس کے روحانی نظام کو بھی تسلیم کیا جائے۔ اور دنیا کی موجودہ ترقیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو عملی جامہ پہنانا چاہیئے۔ موجودہ جمہوری اور اشتراکی تحریکیں نتیجہ ہیں صدیوں کی انسانی کاوشوں کا۔ یہ تاریخ کا ایک قدرتی نتیجہ ہے، اس کو کسی صورت میں بھی جھٹلانا نہیں چاہیئے۔ مساوات کی روشنی، انسانی حقوق کی تڑپ، اور انسانی خوشحالی کی رو صدیوں کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ ایک سچائی ہے۔ اسلام بھی ایک سچائی ہے۔ اور ایک دستور العمل کی صورت میں سچائی ہے۔ قرآن خود اس بات کو بیان کرتا ہے کہ ہم نے ہر جگہ اور ہر زمانے میں سچائی کو بھیجا ہے۔ تو یہ انھیں سچائیوں کی ایک لہر ہے۔ پس مذہب کو بھی اسی روشنی میں پرکھنا چاہیئے۔ تاریخ کی روشنی میں نہیں دیکھنا چاہیئے۔ ورنہ ہم گمراہ ہو جائیں۔ آج سانپ اور بچھو ایک ساتھ ایک بل میں رہ سکتے ہیں لیکن مسلمان و دنیا پرست ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس کی ایک ہی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کی روح کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ اپنے زمانہ کو

ٹھیک طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ وہ بے بصر ہیں۔ وہ حالات کے تقاضوں سے بے خبر ہیں۔

یہ تاریخ کا ایک قدرتی نتیجہ ہے۔ اس کو کسی صورت میں بھی جھٹلانا نہیں چاہیئے۔ مساوات کی خواہش، انسانی حقوق کی آرزو نتیجہ ہے صدیوں کی جد وجہد کا۔ یہ ایک سچائی ہے۔ اسلام بھی ایک سچائی ہے۔ اور ایک دستور العمل کی صورت میں سچائی ہے۔ قرآن خود اس کا اقرار کرتا ہے کہ ہم نے ہر جگہ اور ہر زمانہ میں انسانوں کی سچائیاں اپنے مخصوص افراد کے ہاتھوں دنیا میں بھیجی ہیں۔ تو یہ انھیں سچائیوں کا ایک سلسلہ ہے۔ پس مذہب کو اسی روشنی میں پرکھنا چاہیئے۔ تاریخ کی روشنی میں دیکھنا چاہیئے۔ ورنہ ہم گمراہ ہو جائیں گے۔ آج سانپ اور بچھو ایک ساتھ ایک بل میں رہ سکتے ہیں لیکن علماء اور دنیا پرست ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس کی ایک ہی وجہ ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ وہ عہد کی روح کو سمجھنے کی بصیرت نہیں رکھتے۔ وہ کوتاہ بیں ہیں۔ مولانا نے بھی ان ساری باتوں کو جا بجا تسلیم کیا ہے۔ لیکن وہ روشن دماغ تھے۔ اور بقول پنڈت جواہر لال نہرو "ہم ان کی دماغ کی روشنی کے عادی ہو گئے تھے" تو وہ ایک ایسا دماغ تھے جس کو قومیں صدیوں میں پیدا کرتی ہیں۔ اور ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کو جیسا انھوں نے سمجھا اور اس کی ترویج کی وہ انہی کا حصّہ تھا۔ وہ اپنے اس قول میں صادق تھے: "میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصّہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے۔ اور میرا فرض ہے کہ اسکی حفاظت کروں بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرہ میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی وہ اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے۔ تو مولانا نے اس طرح قرآنی تعلیمات کو سمجھا۔ اور زمانہ کے سامنے اس کو پیش کیا۔ جیسا کہ اس صدی میں پیش کیا جا سکتا تھا۔"

ذکرِ مصحفیؔ

(۴)

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ دہلی یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی)

"اکبرپور نام کے تین گاؤں پرگنہ امروہہ میں موجود ہیں۔ ان تینوں میں اکبرپور پٹّی کی جائے وقوع بعینہٖ وہ ہے جو مصحفی نے بتائی ہے اس میں آجکل چوہانوں کی آبادی ہے۔ "منجھاولی" کے ہم مخرج دو گاؤں ہیں ایک "منجھولی" دوسرے "منجھولا"۔ ممکن ہے خود مصحفی نے منجھولی کا منجھاولی لکھ دیا ہو یا ہو سکتا ہے پہلے اس کا نام منجھاولی تھا اب بگڑ کر منجھولی رہ گیا ہو۔ دونوں باتیں قرین قیاس ہیں بہرحال "منجھولی" کی جائے وقوع مصحفی کے بیان سے مطابقت کرتی ہے جس کو مصحفی نے "شیخ پورہ" کہا ہے وہ آج کل شیخو پورہ ہے اور اس کی جائے وقوع بھی مصحفی کے بیان کے مطابق ہے گھوڑہ نام کا کوئی گاؤں پرگنہ امروہہ میں نہیں البتہ پرگنہ سنبھل میں خاص امروہے کی سرحد پر گھرِدارہ نام کا ایک گاؤں ہے جو اکبرپور سے ۸۔ ۱۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے یہی گھردارہ ملکانوں والا ہے معلوم ہوتا ہے شیخ نظام کے زمانے میں اس میں ملکانوں کی آبادی تھی۔"[1]

یہی اکبرپور اب "اکبرپور پٹّی" کے نام سے متعارف ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ دو ڈھائی ہزار کی آبادی کا چھوٹا سا گاؤں ہے "قصبہ" نہ کسی زمانے کا تھا، نہ اب ہے۔ ممکن ہے کہ پہلے مصحفی کے اجداد یہیں رہتے ہوں۔ مصحفی نے شیخ نظام کا سنگین مقبرہ بھی اکبرپور میں ہونا بیان کیا ہے جہاں تک تحقیق کیا گیا اکبرپور یا اس کے نواح میں کوئی قدیم پختہ عمارت یا مقبرہ واقع نہیں ہے۔ ممکن ہو کہ [illegible] کا سیلاب اپنے ساتھ بہالے گیا ہو۔

---

[1] سہ ماہی [illegible] جلد [illegible] شمارہ ۱۰ مارچ [illegible] مقالہ "مولدِ مصحفی" سید نجی حسن نقوی۔

(ب) بلم گڈھ — اب یہاں ایک دوسری روایت ہمارے سامنے آتی ہے۔ یہ ایک شاہدِ عینی کا بیان ہے جس نے لکھنؤ جا کر مصحفی سے ملاقات کی اور ان سے سوال کیا کہ آپ کا مولد کون سا ہے۔ یہ مولوی عبدالقادر غمگین رامپوری (۱۷۸۱-۱۸۴۹ء) تھے جو عام طور سے "مولوی عبدالقادر جیف رامپوری" کہے جاتے ہیں[1]۔ اپنی زندگی میں مختلف عہدوں پر فائز رہے۔ سرکارِ انگریزی کی طرف سے بھی اور ریاست رامپور کے ملازم کی حیثیت میں بھی۔ انھیں سیر و سیاحت کا شوق بھی تھا۔ چنانچہ آصف الدولہ کے زمانے میں لکھنؤ پہنچے۔ وہاں انھوں نے قلندر بخش جرأت، میر انشاء اللہ خاں انشاء، محمد حسن قتیل، غلام ہمدانی مصحفی اور شاہ نصیر دہلوی وغیرہ سے ملاقاتیں کیں، جلسوں اور مشاعروں میں شریک ہوئے اور ان سب کی کیفیت اپنے روزنامچے میں قلم بند کی ہے۔ یہ روزنامچہ فارسی زبان میں لکھا گیا ہے۔ اس کا اصل قلمی نسخہ نواب صدر یار جنگ مرحوم کے کتب خانہ حبیب گنج میں محفوظ ہے اور اسی کی ایک نقل رضا لائبریری رامپور میں بھی موجود ہے۔ اس میں لکھتے ہیں:

"یک روز ملاقاتِ تفصیلی بہ میاں مصحفی شد۔ کہ بخانۂ آں بزرگوار رفتم، بہ بیشتر مردم ورس "گل کشتی" میر نجات دادے و اصلاح اشعار اکثرے ہم می کرد۔ با ایں ہمہ نیاز مند بہ نانِ شبینہ بود۔ می گفت کہ مولدش بلم گڈھ است کہ متصل شاہ جہاں آباد است"[2]

اس بیان سے مشہور عالم اور محقق جناب قاضی عبدالودود نے بھی یہی نتیجہ نکالا ہے کہ مصحفی، بلم گڈھ میں پیدا ہوئے اور متعدد جگہ اس عبارت سے استدلال بھی کیا ہے[3]۔ لیکن ہمیں اس کے قبول کرنے میں تامل ہے کیونکہ چند بہت قوی شبہات اس پر وارد ہوتے ہیں۔

(الف) مجمع الفوائد کی عبارت کے بعد اس میں شک کرنے کی گنجائش نہیں کہ مصحفی کا اکبر پور سے تعلق تھا۔ وہی ان کے آباء و اجداد کا مسکن تھا۔ اور ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ اکبر پور سے

---

[1] ان کے حالات کے لئے ملاحظہ ہوں: انتخاب یادگار امیر مینائی تذکرہ کاملانِ رامپور، احمد علی شوق قدوائی۔ اور سہ ماہی اردو ادب جلد ۴ شمارہ ۲ مضمون محمد علی خاں اثر رامپوری۔ [2] عبدالقادر رامپوری: روزنامچہ (قلمی)، ورق ۴۰-الف بحوالہ دستور الفصاحت / ۴۳ (حاشیہ) [3] مثلاً معاصر حصہ ۱ / ۸۲ وغیرہ۔

مراد وہی مختصر سا گاؤں ہے جو امروہہ کے پاس واقع ہے۔

(ب) خود مصحفی نے مجمع الفوائد میں بیان کیا ہے کہ ان کے دادا (درویش محمد) اور ایک بڑے بھائی (غلام جیلانی) امروہہ میں مدفون ہیں۔ اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مصحفی کے دادا بھی امروہے میں رہتے تھے اور ان کے والد بھی۔

(ج) سید اصغر حسین مؤلف تاریخ اصغری کا قول بھی ہم نے پہلے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ مصحفی کے والد ولی محمد امروہہ کے محلہ کالی پگڑی میں سکونت رکھتے تھے۔ لیکن انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ مصحفی کے اعقاب میں اب کوئی یہاں باقی نہیں جس سے حسب نسب کا حال معلوم ہو۔[1]

مصحفی نے آصف الدولہ کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے جو مخمس "معرکۂ انشا" کے زمانے میں (۱۲۱۱ھ) کے لگ بھگ لکھا تھا اور ان کے دیوانِ چہارم[2] میں شامل ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ساتھ لکھنؤ میں کوئی عزیز یا رشتہ دار نہیں تھا۔

لیکن مجمع الفوائد جو تقریباً ۱۲۸ھ میں تصنیف ہوئی اس پر شہادت دے رہی ہے کہ مصحفی کے ایک بھائی غلام صمدانی نے دو لڑکے چھوڑے تھے ایک تیئیس سال کی عمر میں ناکتخدا ہی فوت ہوا، دوسرے کی شادی ہو گئی تھی لیکن مجمع الفوائد کی تصنیف کے وقت تک اس سے کوئی اولاد نہیں تھی۔ غالب قیاس یہی ہے کہ مصحفی کا یہ بھتیجا امروہہ میں رہتا ہوگا اور دوسرے بھائی جنھوں نے لباسِ فقیری پہن لیا تھا وہ بھی ممکن ہے کہ امروہہ میں سکونت رکھتے ہوں۔ مگر بلم گڈھ سے بہرحال کسی کا کوئی تعلق ثابت نہیں۔

(د) مصحفی کے اجداد نوکری خانۂ بادشاہ کرتے تھے۔ اور "خانۂ بادشاہ" کا بلم گڈھ سے کچھ علاقہ نہیں۔ نہ وہاں اُن کے کسی تقریب سے جانے کی تاویل کی جا سکتی ہے۔ خود مصحفی نے کہیں بلم گڈھ کا نام تک نہیں لیا۔ اکبر پور اور امروہہ میں تو قرائن کی ایک مناسبت بھی ہے لیکن بلم گڈھ سے

---

[1] اصغر حسین: تاریخ اصغری (۱۸۰۳ء/۱۳۹)۔ [2] مصحفی: دیوان چہارم (قلمی، مخزونہ کتب خانۂ آصفیہ حیدر آباد دکن)۔ یہ مخمس "معرکۂ مصحفی و انشا" کے باب میں اپنے محل پر درج کیا جائے گا۔

کوئی رشتہ محض عبداللہ ورر امپوری کے بیان کو بنیاد بنا کر قائم نہیں کیا جا سکتا۔

(ج) امیر احمد علوی مرحوم نے اپنے قیاس کے طوطے مینا یوں اُڑائے ہیں کہ

"قیام بیشتر دہلی میں رہتا تھا لیکن قصبات کو شرافت کا ملجا سمجھ کر اکبر پور کے توطن کو دہلی کی بود و باش پر ترجیح دیتے تھے مستورات کا مسکن وہیں تھا۔ اور اسی مبارک زمین پر اس بلند اقبال صاحبزادے کی ولادت ہوئی جو مصحفی کے تخلص سے دنیائے ادب میں مشہور و معروف ہے"[1]

یہ بالکل بے بنیاد باتیں ہیں جنھیں محمد حسین آزاد کی سنت پر عمل کرتے ہوئے لکھ دیا گیا ہے۔ ایسی خیال آرائیوں کو اسناد کی کسوٹی پر جب بھی پرکھا جائے گا "بیتِ عنکبوت" سے بھی زیادہ کمزور ثابت ہوں گی۔ اِنَّ اَوْهَنَ الْبُيُوْتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوْتِ۔

---

[1] نگار لکھنؤ (مصحفی نمبر) جلد ۳۵ شمارہ ۱ (جنوری ۱۹۲۹ء) (باقی)

۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ

۱۸۵۷ء کے واقعات پر ہندوستان و پاکستان میں متعدد کتابیں لکھی گئیں اور لکھی جا رہی ہیں۔ لیکن یہ روزنامچہ اپنی مختلف خصوصیات کے لحاظ سے ایک عجیب تاریخی دستاویز ہے، روزنامچہ لکھنے والے عبداللطیف ہیں جنھوں نے قلعہ دہلی کا آنکھوں دیکھا حال صاف شستہ اور موثر انداز میں سپرد قلم کیا ہے، اس روزنامچے میں بعض ایسی معلومات بھی ملتی ہیں جو پہلی بار اس روزنامچہ کے ذریعہ سامنے آئی ہیں۔ اس کو پڑھ کر ۱۸۵۷ء کے سبق آموز اور عبرتناک تاریخی ہنگامہ کے چشم دید حالات و واقعات کا نقشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ سامنے آجاتا ہے۔

کتاب کے مرتب مشہور فاضل اور مورخ خلیق احمد صاحب نظامی ہیں جن کی تاریخی بصیرت مسلمات کا درجہ رکھتی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر یوسف حسین صاحب پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے پیش لفظ کے علاوہ خلیق احمد صاحب کا نہایت جامع اور بصیرت افروز مقدمہ بھی ہے اس کے بعد اصل روزنامچہ کا فارسی متن اور پھر اس کا سہل و شگفتہ ترجمہ صفحات ۱۱۰ تقطیع ۲۲×۱۸ قیمت غیر مجلد تین روپے پچاس نئے پیسے۔ مجلد چار روپے پچاس نئے پیسے

مکتبہ برہان، اردو بازار جامع مسجد، دہلی

ادبیات

غزل

(جناب الم مظفر نگری)

قیدیٔ زنداں کہ وقفِ گلستاں رہنے دیا
میں وہیں خوش تھا مجھے تم نے جہاں رہنے دیا

ہر نفس تھا زندگی میں اک پیامِ اضطراب
دل نے تسکیں آشنا مجھ کو کہاں رہنے دیا

تھا وہ اک اعجازِ تبلیغِ وفا جس نے مجھے
بیخودیٔ غم میں بھی گرمِ فغاں رہنے دیا

صرف پروانے ہی کو پھونکا نہ سوزِ عشق نے
شمع کو بھی رات بھر آتش بجاں رہنے دیا

ساغرِ گل میں یہ کس نے بادہ خواروں کے لئے
جلوۂ موجِ شرابِ ارغواں رہنے دیا

زینتِ محفل ہے اب بھی شمع و پروانہ کی خاک
وہ تھی خاکِ دل کہ جس کو رائگاں رہنے دیا

خضرِ منزل تھا کہ میں جس نے بہ ہنگامِ رحیل
نامکمل انتظامِ کارواں رہنے دیا

دل کی بربادی کا اب کیا غم وفائے عشق نے
اس کے ہر ذرّے پہ نقشِ جاوداں رہنے دیا

مصلحت تھی عشق کی فطرت میں گرمیٔ فغاں
شعلۂ آتش میں تھوڑا سا دھواں رہنے دیا

تا حرم والے ہوں واقف سجدہ گاہِ عشق سے
میں نے ان کے در پہ سجدے کا نشاں رہنے دیا

دونوں عالم سے نہ جب اٹھی امانت عشق کی
میری خاطر تم نے یہ بارِ گراں رہنے دیا

تھا بہر خلوت حریفِ پردہ حسنِ خود نما
پھر بھی آخر اپنے جلووں کو نہاں رہنے دیا

برق کے شعلوں سے فصلِ گل میں جن کا ساز تھا
پھر انھیں شاخوں پہ ہم نے آشیاں رہنے دیا

کیوں نہ کھا ذکرِ دل ذکرِ وفا کے ساتھ الم
یہ فسانہ کیوں نہ زیبِ داستاں رہنے دیا

"معراجِ بیخودی"

(جناب فضا ابن فیضی)

نشاطِ حوصلۂ زندگی سے دور رہے
جنہیں ملا نہ ترا غم، خوشی سے دور رہے

ہنسی اک تبسمِ غم آفریں کی بات نہ پوچھ
جو گریہ بن نہ سکے اور ہنسی سے دور رہے

اسی کو کہتے ہیں معراجِ بےخودی شاید
ترے قریب رہے اور تجھی سے دور رہے

بنامِ عشوہ و ناز و ادا ملے ہیں تجھے
وہ حادثے جو مری زندگی سے دور رہے

شعورِ غم سے ہے عرفانِ زندگی کو فروغ
خدا کرے تری دنیا خوشی سے دور رہے

مرے جنوں کی طرح صاحبِ نظر ٹھہرے
خرد اگر ہوسِ آگہی سے دور رہے

خود اپنے آپ سے بھی دور رہ کے دیکھ لیا
کہیں بھی ہم نہ غمِ زندگی سے دور رہے

مجھے ستم پہ بھی ہے اعتبارِ حسنِ کرم
یہ دلدہی کی ادا بے رخی سے دور رہے

زہے کرم مرے ایامِ غم کو دی تو نے
اک ایسی رات کہ جو چاندنی سے دور رہے

یہ اپنا اپنا مقدر ہے اپنا اپنا نصیب
کہ غم کسی سے مسرت کسی سے دور رہے

خمارِ تیرہ نصیبی اتر سکا نہ فضاؔ!
سحر ہوئی بھی تو ہم روشنی سے دور رہے

تبصرے

سحر حلال :- تقطیع کلاں، ضخامت ۸۰ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت پانچ روپیہ پچاس نئے پیسے پتہ :- ۵۵۶ ڈلائل روڈ- بائیکلہ بمبئی ۱۱ -

جناب ساحر بھوپالی اردو کے روشناس شاعر ہیں۔ یہ کتاب انھیں کے کلام کا مجموعہ ہے۔ اس میں نظمیں اور قطعات تو برائے بیت ہی ہیں۔ ساحر صاحب اصل میں غزل کے شاعر ہیں۔ غزل میں بھی اگرچہ ان کا رنگ پرانا ہے لیکن کلام میں صفائی اور ستھرا پن ہے۔ تخیل میں ربط اور تسلسل ہے اس کے علاوہ سوز و گداز جو تغزل کی جان ہے اس کی بھی کمی نہیں ہے مثلاً :-

کچھ خبر بھی ہے دل نے کتنی بار شبِ غم میں تجھے پکارا ہے

جس کی تعبیر تھی مضمر مری بربادی میں کیسا پُر کیف تھا وہ خوابِ جوانی مت پوچھ

مگر بعض اشعار پھیکے اور بے کیف ہیں مثلاً

جوانی کی تمھاری نغز شوں سے حیا کو بھی پسینہ آرہا ہے

بچاؤ اپنے دامانِ حیا کو کہ دستِ شوق بڑھتا جا رہا ہے

علاوہ ازیں زبان کی غلطیاں بھی ہیں :-

جدائی بھی، نامرادی ہی سب کچھ مگر کچھ محبت میں کم دیکھتا ہوں

کیسی بے رنگ ہے ہر صبح تیری فرقت میں کتنی غمناک ہے ہر شام سہانی مت پوچھ

بہر حال مجموعی حیثیت سے کلام لائق مطالعہ ہے۔

قرآن کے بنیادی تصورات (انگریزی) :- از :- ڈاکٹر سید عبد اللطیف تقطیع متوسط، ضخامت ۱۱۵ صفحات۔ ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت :- چھ روپیہ پچاس نئے پیسے۔ پتہ :- اکاڈمی آف اسلامک اسٹڈیز نمبر ۳۰، اگاپورہ، حیدر آباد دکن (انڈیا)

مولانا ابو الکلام آزادؔ نے ترجمان القرآن کی جلد اوّل میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر جس خاص انداز میں لکھی ہے اور اُس میں فلسفہ اور مذہب کے پیوند سے جو بصیرت افروز حقائق بیان کئے ہیں ان کے عام افادہ کی غرض سے ضرورت تھی کہ ان کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا جاتا۔ اس کام کے لئے ڈاکٹر سید عبد اللطیف صاحب جو انگریزی زبان کے نامور ادیب اور انشا پرداز ہیں اُن کے سوا اور کون زیادہ موزوں ہوسکتا تھا۔ چنانچہ جیسا کہ موصوف نے اس کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے انھوں نے پوری سورۂ فاتحہ ہی کی تفسیر کا ترجمہ انگریزی میں کر ڈالا ہے جو عنقریب شائع ہوگا۔ اس کتاب میں انھوں نے اس تفسیر کے چیدہ چیدہ مضامین کو اپنی زبان میں بیان کیا ہے۔ یہ مضامین یہ ہیں :۔ خدا کا قرآنی تصور، خدا کی صفتِ الوہیت، صفتِ رحم و ربوبیت، صفتِ عدل، وحدت وحی الٰہی، وحدت انسانی، ان مضامین کی بنیاد اور ان کا مغز مولانا ابو الکلام آزادؔ کی تحریر ہے لیکن الفاظ اور پیرایۂ بیان ڈاکٹر صاحب کے ہیں اور حق یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ کا حق ادا کر دیا ہے۔ جس سے مسلم اور غیر مسلم انگریزی تعلیم یافتہ حضرات کو فائدہ اٹھانا چاہیئے۔ تاہم یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ مولانا ابو الکلام آزادؔ نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں وحدتِ ادیان کے بارہ میں جو کچھ لکھا ہے وہ اگرچہ بڑی حد تک درست ہے۔ لیکن مولانا نے اس بحث کے بعض گوشوں کو ناتمام چھوڑ دیا ہے اور اس بنا پر اس سے بعض مغالطے پیدا ہوتے ہیں یہاں تفصیل کا موقع نہیں لیکن اس قدر کہدینا بہرحال ضروری ہے کہ بلاشبہ تمام ادیان کی اصل ایک ہی ہے اور فرق جو کچھ ہے وہ شریعت اور منہاج کا ہے۔ لیکن دین ایک کلی طبعی ہے جس کا وجود بجائے خود کچھ نہیں۔ اُس کا تحقق ہمیشہ افراد کے ضمن میں ہوتا ہے اس بنا پر ایک شریعت کے بعد جب دوسری شریعت آتی ہے تو اب دین اسی شریعت کے اتباع اور پیروی میں منحصر اور محدود ہو کر رہ جاتا ہے ورنہ اگر یہ بات نہ ہو تو لوگوں میں افتراق اور پراگندگی پیدا ہو جائے۔ حالانکہ دین کا مقصد وحدت اور یکجہتی

پیدا کرنا ہے۔ قرآن جو وحدتِ ادیان کا اعلان کرتا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ دین کا ظہور مختلف شریعتوں کی صورت میں ہوتا رہا اور چونکہ دین کی اصل ایک ہے اس لئے اس کا تحقق جن جن مختلف شریعتوں کی شکل میں ہوا وہ سب شریعتیں اپنے اپنے عہد میں واجب الاتباع تھیں۔ لیکن اب جب کہ شریعتِ محمدیؐ کا ظہور ہوگیا ہے دین کا انحصار اسی میں ہوگیا ہے یعنی ایمان باللہ اور عملِ صالح جو اصل دین ہے اب وہی معتبر ہوگا جو تعلیماتِ محمدیؐ کے مطابق ہوگا۔ یہ ایک واضح بات ہے جو قرآن سے صاف ظاہر ہوتی ہے لیکن مولانا ابوالکلام آزادؒ نے وحدتِ ادیان کے مسئلہ پر اس انداز سے گفتگو کی ہے کہ یہ حقیقت مشتبہ ہوگئی ہے اور افسوس ہے کہ ڈاکٹر صاحب بھی اس اشتباہ کا شکار ہوگئے ہیں۔ جیسا کہ کتاب کے باب پنجم کی بعض عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

تفسیر سورۂ لہب	صفحات ۷۶	قیمت ۶۲ نئے پیسے	تفسیر سورۂ کافرون	صفحات ۴۸	قیمت ۳۰ نئے پیسے
تفسیر سورۂ تحریم	۷۲ "	۶۲ "	تفسیر سورۂ قیامہ	۶۶ "	۵۰ "
تفسیر سورۂ فیل	۱۰۰ "	۸۱ "	تفسیر سورۂ والعصر	۶۴ "	۵۰ "
تفسیر سورۂ والتین	۷۱ "	۶۲ "	تفسیر سورۂ والشمس	۵۲ "	۴۴ "
تفسیر سورۂ عبس	۷۰ "	۶۲ "	تفسیر سورۂ مرسلات	۵۶ "	۵۰ "

تقطیع خورد کاغذ اور کتابت و طباعت بہترین اور عمدہ۔ پتہ :- دائرۂ حمیدیہ۔ مدرسۃ الاصلاح۔ سرائمیر۔ ضلع اعظم گڈھ۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ کو اس دور میں قرآن مجید کے فہم اور اس میں غور و تعمق کا خاص ذوق قدرت نے عطا فرمایا تھا۔ اور قرآن کے حقائق و معارف سے آشنا ہونے کے لئے جن علوم و فنون میں درک و بصیرت کی ضرورت ہے مولانا ان میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے۔ اس بنا پر مولانا کی تفسیر کا نقطۂ نظر علمی بھی ہے اور منطقی بھی اور القرآن یفسر بعضہ بعضاً کا آئینہ دار بھی۔ موصوف کی تفسیر کے مختلف اجزا پر ان صفحات میں متعدد بار تبصرہ ہوچکا ہے۔ مندرجۂ بالا کتابیں بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہیں۔ ان کی اصل عربی میں تھی۔ اردو ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی نے کیا ہے

ان سب سورتوں کی تفسیر میں بھی فاضل مفسر کی تفسیری خصوصیات مکمل طور پر جلوہ گر ہیں یعنی وہی سورۃ کا عمود اور ماقبل سے اس کا ربط بیان کرنا۔ الفاظ کی لغوی تشریح۔ ہم معنی اور ہم مطلب آیات کی یکجا فراہمی۔ سورۃ کے اہم مباحث پر مفصل گفتگو۔ قدیم تفسیری روایات پر موقع و محل کے مناسب نقد و جرح۔ البتہ ان قرآن کے بعض مطالب سے متعلق مولانا نے جو کلیات وضع کئے ہیں اور جن پر وہ عام تفریع کرتے چلے جاتے ہیں چونکہ وہ قیاسات پر مبنی ہیں اس لئے ان سے اختلاف کی کہیں کہیں بڑی گنجائش ہے۔ بہرحال یہ تمام حصے بھی اس لائق ہیں کہ قرآن مجید کا ہر ذوق رکھنے والا ان کا مطالعہ کرے اردو ترجمہ بڑا شگفتہ۔ سہل اور عام فہم ہے۔ یہاں تک کہ ترجمہ ترجمہ ہی نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے عربی نہ جاننے والے حضرات بھی پورے طور پر ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

تاریخ اسلام کا مکمل کورس

تاریخ اسلام کا یہ سلسلہ جو تاریخ ملت کے نام سے مشہور ہے اور مقبول عوام وخواص ہو چکا ہے۔ مختلف خصوصیتوں کے لحاظ سے نہایت ممتاز ہے۔ زبان کی سلاست، ترتیب کی دل نشینی اور جامعیت اس کی ایسی خصوصیتیں ہیں جو آپ کو اس سلسلہ کی دوسری کتابوں میں نہیں ملیں گی۔ خلفاء اور سلاطین کی شخصی زندگی کے سبق آموز واقعات کو اس میں اہتمام کے ساتھ اُجاگر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد تاریخ اسلام کے تمام ضروری اور مستند حالات سامنے آجاتے ہیں۔

اسکولوں اور کالجوں کے نصاب میں داخل ہونے کے لائق کتاب

جلد اوّل	نبی عربی	ایک روپیہ آٹھ آنے	جلد ششم	خلافت عباسیہ (حصہ دوم)	چار روپے بارہ آنے
جلد دوم	خلافت راشدہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہفتم	تاریخ مصر	تین روپے چار آنے
جلد سوم	خلافت بنی اُمیہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہشتم	خلافت عثمانیہ	تین روپے چار آنے
جلد چہارم	خلافت ہسپانیہ	دو روپے	جلد نہم	تاریخ صقلیہ	ایک روپیہ بارہ آنے
جلد پنجم	خلافت عباسیہ (حصہ اول)	تین روپے بارہ آنے	جلد دہم	سلاطین ہند	تین روپے آٹھ آنے

جلد یازدہم سلاطین ہند دوم تین روپے آٹھ آنے

قیمت مکمل سیٹ غیر مجلد اکتیس روپے آٹھ آنے مجلد چونتیس روپے

مکتبہ برہان جامع مسجد دہلی-۶

Registered No. D. 183

برہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"برہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "برہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے برہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"برہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہو جائیں گے تو "برہان" کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے ...

حلقہ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس ۳۰ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

برہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۴۳ | ستمبر ۱۹۵۹ء مطابق ربیع الاول ۱۳۷۹ھ | شمارہ ۳

فہرست مضامین

نظرات	سعید احمد اکبرآبادی	۱۳۰
اسلام کا نظام امن وامان	مولانا ظفیرالدین صاحب دارالافتاء دارالعلوم دیوبند	۱۳۳
سندوہند کا ایک علمی وثقافتی تذکرہ	مولانا ابومحفوظ الکریم معصومی لکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ	۱۴۹
اختلاف فقہاء کے اسباب	مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر دارالعلوم معینیہ اجمیر شریف	۱۶۴
تاریخ الردۃ	جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات دہلی یونیورسٹی دہلی	۱۷۱
ذکر مصحفی	جناب نثار احمد صاحب فاروقی دہلی یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی	۱۷۹
ادبیات۔ حیدرآباد	خان بہادر سید اشرف حسین مرحوم	[illegible]
غزل	جناب سعادت نظیر صاحب ایم اے	۱۸۸
تبصرے	(س)	۱۸۹

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اگر کسی شخص نے آپ پر ظلم کیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس نے تو برا کیا ہی ہے اور اس لئے وہ سزا کا مستحق اور لائقِ مذمت ہے لیکن اس میں قصور آپ کا بھی ہے اور وہ یہ کہ آپ کمزور تھے یا اس کے حملے سے بے خبر تھے اور اس لئے آپنے پہلے سے اپنی حفاظت اور بچاؤ کا انتظام نہیں کر رکھا تھا۔ دنیا میں کوئی چیز یا کوئی واقعہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور ظلم کے سبب کا تعلق جس طرح ظالم کے ساتھ ہے خود مظلوم کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ پھر جو شخص حق کوشی، صداقت پرستی یا اپنے کسی اعلیٰ نصب العین زندگی کی وجہ سے کسی کا مظلوم ہوتا ہے وہ صرف ظالم کے ظلم کی شکوہ سنجی اور اپنی مظلومیت کے اعلان و اظہار پر قناعت کر کے نہیں بیٹھتا بلکہ صبر عزم و ہمت اور پامردی کے ساتھ اپنی قوتوں کو منظم کرتا ہے، اُن قوتوں میں زندگی اور توانائی پیدا کرتا ہے۔ اس راہ میں [illegible] اور دشواریاں پیش آتی ہیں ان کو انگیز کرتا رہتا ہے لیکن اپنے قویٰ کی تنظیم سے کبھی غافل [illegible]۔ آخر ایک دن نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ظالم کا تختہ الٹ کر رکھ دیتا ہے اور اب ظالم خود اس کے رحم و کرم کا محتاج بن کر سامنے آتا ہے۔ اور اس وقت قرآن کی بیان کردہ حقیقت سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے۔ عہدِ نبوت میں مسلمانوں کی مکّی اور مدنی دونوں زندگیوں کا یکجائی مطالعہ کیا جائے تو اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس کے صحیح تسلیم کر لینے میں کوئی تردد نہیں ہو سکتا۔

ظلم کا مقابلہ کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو قسم کے آلات و اسباب بیان فرمائے ہیں ایک معنوی و اخلاقی اور دوسرے مادّی و جسمانی۔ پہلی قسم سے مراد یہ ہے کہ تزکیۂ نفس کر کے اللہ کے ساتھ اپنا معاملہ درست کرو، اس پر کامل بھروسہ اور اعتماد رکھو۔ دنیوی مصائب و آلام کا اثر نہ لو کہ تم کو خدا کی قدرت اور عدل کی قسمت میں شک ہونے لگے۔ دشمنوں کے ساتھ بھی انصاف کرو اور اپنے حسنِ اخلاق سے اُن کے دلوں کو مسخر کرو۔

کہ دنیا میں ایک قوم کے سربلند و سرفراز ہونے کے لئے جن چیزوں کی ضرورت ہے مثلاً اعلیٰ تعلیم، موجودہ ایجادات سے کامل آشنائی، صنعت و حرفت، تجارت، معاشی خوشحالی و رفاہیت، جسمانی صحت اور ورزش، عسکری اسپرٹ اور توانائی ان سب کو اختیار کرو تاکہ مصافِ زندگی کے کسی مورچہ پر بھی تم کسی سے کمزور نہ ہو۔ قرآن مجید میں [illegible] کے متعلق ارشاد ہوا: اِدْفَعْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَکَ وَبَیْنَہٗ عَدَاوَۃٌ کَاَنَّہٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ (تم ایک ایسے طریقے سے دفاع کرو جو سب سے بہتر ہے، تو پھر وہ جس میں اور تم میں دشمنی ہے اچانک ایسا بن جائے گا گویا وہ بڑا پکا دوست ہے) نیز ارشاد ہوا: وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی (دیکھو کسی قوم کا بغض تم کو اس پر مجبور نہ کردے کہ تم انصاف نہ کرو، نہیں تم انصاف ہی کرو یہی پاکیزگی سے سب سے زیادہ قریب ہے) دوسرے قسم کے آلات و اسباب کی نسبت قرآن میں فرمایا گیا — وَاَعِدُّوْا لَھُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ (جہاں تک تم سے ہو سکے ان لوگوں کے مقابلہ کے لئے تیاری کرو) اس آیت کو صرف جہاد سے متعلق سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ تنازع للبقاء کے میدان میں زندہ رہنے کیلئے دوسری قومیں جو مادی وسائل و ذرائع اختیار کرتی ہیں انہیں تم بھی اختیار کرو۔ اگر مسلمان کسی سے برسرِ جنگ ہوں تو اس آیت کا حکم یہ ہوگا کہ جنگ کے بہترین آلات و اسلحہ سے مزین ہو اور اگر مسلمان کسی ملک میں دوسری قوموں کے ساتھ یکساں شہری حقوق کے ساتھ رہتے بستے ہوں تو اس آیت کے بموجب حکم یہ ہوگا کہ اگرچہ حکومت سے اپنے حقوق کے مطالبہ کا ان کو بجا طور پر حق حاصل ہے اور وہ انہیں کرنا چاہیئے لیکن ان کی تمام تر زندگی حکومت سے رحم طلبی اور لطف و کرم کی دریوزہ گری کی زندگی نہیں ہونی چاہیئے بلکہ خود بھی اپنی قومی و ملی تنظیم کرکے، دنیوی وسائل و ذرائع سے اپنے لئے عزت و سربلندی اور قوت و استحکام کی راہ پیدا کرنی چاہیئے۔ قرآن میں قومی عزت و سربلندی حاصل کرنے کی (جس کے بعد ہر ظلم کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے) جو تدبیریں بیان کی گئی ہیں وہ مسلمانوں کے لئے مخصوص نہیں بلکہ وہ فطرت کا ایک ازلی قانون ہے جو ہر قوم کیلئے عروج و زوال کا سبب ہے۔

سخت افسوس اور بڑے شرم کی بات ہے کہ تھوڑے تھوڑے وقفے سے اخبارات میں "مسلمان کیا کریں" کی بحث چھڑ جاتی ہے ان کی پریشان حالی کا عالم یہ ہے کہ ملک کی آزادی پر دس برس گزر جانے کے بعد بھی اب تک ان کو اس سوال کا جواب نہیں ملا، اس کا سبب یہ ہے کہ ملک میں جہاں کہیں دو ایک جگہ فساد ہوا وہ چونک پڑتے ہیں اور گھبرا کر پوچھنے لگتے ہیں کہ مسلمان کیا کریں؟ اور جونہی فساد کے شعلے بجھے وہ پھر اسی طرح بیٹھ جاتے ہیں کہ گویا اب ہر

خانہ انوری" کا راستہ ملے گا ہی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ اسی سوال کا جواب ہے اور جواب بھی بالکل تشفی قطعی محکم اور واقعی، لیکن سوال یہ ہے کہ آپ نے اس راہ میں اب تک کیا کیا ہے؟ اسلام کے روحانی اور اخلاقی اقدار حیات کو اپنایا؟ ظلم و ناانصافی کے خلاف احتجاج کو زیادہ مؤثر اور پرزور بنانے اور اپنے حقوق و مطالبات کی حمایت میں رائے عامہ پیدا کرنے کے لئے اردو پریس کے ساتھ ساتھ انگریزی اخبارات اور روزنامہ کی سخت ضرورت ہے اور اس سلسلہ میں کوئی قدم اٹھایا گیا؟ ملک بھر میں مسلمانوں نے کتنے میڈیکل کالج کتنے انجینیرنگ کالج کھولے؟ ہونہار مسلمان طلبا کو اعلیٰ تعلیم کے لئے وظائف دیکر باہر کے ملکوں میں بھیجنے کا کوئی بندوبست ہوا؟ مسلمانوں کی بے روزگاری دور کرنے کے لئے گھریلو دستکاری کے کتنے کارخانے بنے؟ کتنی کو اپریٹیو سوسائٹیاں قائم ہوئیں؟ مگر یہ سب کام تو اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ مسلمان پارٹی بازی اور دھڑے بندی سے الگ ہو کر اپنے قومی مسائل و معاملات پر غور کریں ان کو حل کرنے کیلئے متفقہ جدوجہد کریں اپنی شیرازہ بندی کی طرف متوجہ ہوں اور جنوبی ہند کا مسلمان شمالی ہند کے مسلمانوں کے معاملات کو خود اپنے معاملات سمجھے جو قدم اٹھے متفقہ اٹھے اور جو آواز نکلے متحدہ نکلے۔ قومی مفاد ہر شخصی اور جماعتی مفاد سے بالا ہو۔ قوم کی آسودگی کا خیال اپنی ذاتی رفاہیت اور بہبودی کے خیال پر حاوی اور غالب ہو۔ آپ کہتے ہیں کہ مسلمان غریب ہیں لیکن پورے ملک میں پانچ کروڑ مسلمان تو ہوں گے، اور یہ مسلمان اپنی چائے، سگریٹ، پان اور سنیما میں ہر ماہانہ جو کچھ خرچ کرتے ہیں اگر اس کا اوسط فی کس آٹھ آنہ بھی رکھا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر سب مسلمان قومی ضرورتوں کا احساس کرکے صرف اس قدر کریں کہ ایک ماہ کا یہ بالکل غیر ضروری خرچ قومی فنڈ میں دیدیں تو اس طرح ڈھائی کروڑ روپیہ جمع ہو سکتا ہے جس سے بیسیوں اہم کام پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتے ہیں اب ذرا غور کیجئے کہ ایک وہ قوم جو موت و حیات کی کشمکش سے دوچار ہو، جس کے لئے نہ جائے رفتن ہو نہ پائے ماندن۔ کیا اس کیلئے یہ کچھ کرنا کوئی مشکل بات ہے؟ اس لئے سوال دراصل یہ نہیں ہے کہ "مسلمان کیا کریں؟" بلکہ یہ ہے کہ "کون کرے" اور "کیوں کرے"۔

پچھلے دنوں معزز معاصرین معارف اعظم گڑھ، صدق جدید لکھنؤ، الجمعیۃ دہلی، نئی دنیا دہلی، سیاست کانپور، شاعر بمبئی، جمہور علی گڈھ، ہماری زبان علی گڈھ اور مسلم یونیورسٹی گزٹ نے (ان کے علاوہ کسی اور اخبار یا رسالہ نے لکھا ہو تو اس کا علم نہیں ہو سکا) خاکسار راقم الحروف کے مسلم یونیورسٹی سے وابستہ ہونے پر جو ادارتی نوٹ اور شذرات لکھے ہیں یہ ہیچمیز اُن کے لئے تہ دل سے شکر گذار ہے اور بارگاہِ خداوندی میں دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ ان بزرگوں اور دوستوں کے حسن ظن کو پورا کرے اور مسلم یونیورسٹی علی گڈھ سے ان کو طبعی طور پر جو توقعات ہونی چاہیئے وہ پایۂ تکمیل کو پہنچیں۔

اسلام کا نظامِ امن و امان

قتلِ خطا اور اسکی روک تھام

(سلسلہ کیلئے ملاحظہ فرمائیے برہان ستمبر ۵۸ء)

(از:- مولانا محمد ظفیر الدین صاحب دار الافتاء دار العلوم دیوبند)

اب تک قتلِ عمد کے سلسلہ کی تفصیل بقدرِ ضرورت پیش کی گئی، لیکن کبھی کوئی کسی کو غلطی، دھوکہ یا شبہہ ین مارڈالتا ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ان صورتوں کی نوعیت بالکل الگ ہے، کیونکہ قاتل کے قصد و ارادہ کو اس یں بالکل دخل نہیں ہوتا ہے، البتہ احتیاط کا فقدان اور بے پروائی ضرور پائی جاتی ہے، اسلام نے اسی وجہ سے اس کی سزا قتلِ عمد سے مختلف تجویز کی ہے، قاتل کو نہ تو بالکل یہ کہہ کر معاف کر دیا ہے، کہ اس کے ارادہ اور نیت کو دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے قتل کا حکم نافذ کیا ہے، کہ شکل جو بھی سہی، لیکن اس نے انسانی جان بہر حال ضائع کی ہے، بلکہ یہاں بھی وہی اعتدال کی راہ اختیار کی ہے، جو اسلام کے خمیر میں داخل ہے، سزا اس قدر جچی تلی مقرر کی ہے کہ کہیں سے کسی کو اعتراض کا موقع نہ مل سکے، اور ساتھ ہی اس طرح کے واقعات کی آیندہ کے لئے روک تھام بھی ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

کسی مومن کی شان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کرے، لیکن غلطی سے ہو جائے تو اور بات ہے، اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس پر ایک غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے اور خون بہا بھی جو اس کے خاندان والوں کو

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ، وَاِنْ كَانَ
مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ
فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ
رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ
فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً
مِّنَ اللّٰهِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۔

دیا جائے مگر یہ کہ وہ لوگ معاف کردیں، اور
اگر وہ (مقتول خطا) تمہارے مخالف قوم سے
ہے اور وہ خود مومن ہے تو ایک غلام یا لونڈی
آزاد کرنا پڑیگا ۔ اور اگر وہ ایسی قوم سے ہو کہ
تم میں اور ان میں معاہدہ ہے تو خون بہا بھی
واجب ہے جو اس کے خاندان والوں کو
دیا جائے اور ایک مسلمان غلام یا لونڈی کا
آزاد کرنا، پس جو اس کو نہ پائے تو اس پر
دو مہینے لگاتار روزہ رکھنا ہے بطور توبہ اللہ
کی طرف سے ہے اور اللہ جاننے والا اور
حکمت والا ہے۔

(النساء …)

قتلِ خطا کی حقیقی سزا — اس آیت کے سلسلہ میں سب سے پہلے حضرت تھانوی رح کا تفسیری ترجمہ ملاحظہ فرمائیے لکھتے ہیں:-

"اور کسی مومن کی شان نہیں، کہ وہ کسی مومن کو عمداً قتل کرے، لیکن غلطی سے ہو جائے تو اور بات ہے، اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کردے تو اس پر شرعاً ایک مسلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہے اور خون بہا بھی واجب ہے جو اس مقتول کے خاندان والوں کو، یعنی جو ان میں وارث ہیں، بقدر حصص میراث حوالہ کردی جائے اور جس کے کوئی وارث نہ ہو، بیت المال قائم مقام وارث کے ہے، مگر یہ کہ وہ لوگ اس خون بہا کو معاف کردیں، خواہ کل، خواہ بعض، تو اتنی ہی معافی ہو جائے گی، اور اگر وہ مقتولِ خطا ایسی قوم سے ہے جو تمہارے مخالف ہیں [illegible] باہمی میں کسی وجہ سے رہتا تھا، اور وہ شخص خود مومن ہے [illegible] ایک غلام یا لونڈی مسلمان آزاد کرنا پڑے گا، اور دیت اس لئے نہیں کہ اگر [illegible]

مسلمان ہیں تب تو وہ تحت ولایت مسلم حاکم نہ ہونے کے باعث مستحق نہیں (کما یقتضی لعموم کلا یقضی علیھم) اور اگر کافر ہیں، تو اس صورت میں دیت بیت المال کا حق ہوتی ہے اور دار الحرب سے بیت المال میں ترکہ لایا نہیں جاتا، ہو۔ اگر وہ مقتولِ خطا ایسی قوم سے ہو، کہ تم میں اور ان میں معاہدہ صلح یا ذمہ کا ہو، یعنی ذمی یا مصالح ومستامن ہو تو خون بہا بھی واجب ہے جو اس مقتول کے خاندان والوں کو (یعنی ان میں جو وارث ہیں ان کے) حوالہ کر دی جائے، کیونکہ کافر، کافر کا وارث ہوتا ہے اور ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا پڑے گا، پھر جن صورتوں میں غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا واجب ہے، جس شخص کو غلام یا لونڈی نہ ملے اور نہ اتنے دام ہوں کہ خرید سکے، تو اس کے ذمہ بجائے اس آزاد کرنے کے متواتر یعنی لگاتار دو ماہ کے روزے ہیں، یہ آزاد کرنا، اور روزہ نہ ہو سکے، تو روزے رکھنا بطریق توبہ کے ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر ہوئی ہے، یعنی اس کا طریقہ مشروع ہوا ہے۔[1]

سزا میں اعتدال

اسلام نے غلطی اور خطا سے قتل کرنے والوں کی جو سزا مقرر کی ہے، بار بار غور کیجئے، کہ وہ کس قدر درست ہے، قصاص اس لئے نہیں تجویز کیا کہ اس قاتل کا حقیقت میں کوئی اس طرح کا قصد نہیں تھا، بلکہ نادانستگی میں اس سے یہ گناہ سرزد ہوا ہے، مثلاً اس نے شکار سمجھ کر گولی چلائی، مگر جب وہ شکار گرا تو معلوم ہوا شکار نہیں آدمی ہے، یا وہ ایک نشانہ پر گولی چلا رہا تھا، اور اتفاق سے وہ گولی بہک کر کسی آدمی کے لگ گئی، اور وہ مر گیا۔۔۔۔۔ اور نہ بالکل معاف کر دیا، اس وجہ سے کہ انسانی جان بہرحال ضائع ہو گئی، جس سے قوم وملک کا نقصانِ عظیم ہوا، اور اس کے ورثہ کو صدمہ پہنچا۔

اس کے ساتھ اہلِ نصرت کی سزا

لہٰذا دونوں پہلوؤں کا لحاظ کر کے سزا یہ مقرر کی گئی کہ وہ قاتل ایک غلام یا لونڈی آزاد کرے، اور علاوہ ازیں اہلِ نصرت (یعنی حامی ومددگار) اور قاتل خود مل کر دیت (خون بہا) بھی ادا کریں، گویا خود قاتل کی بھی تنبیہ ہوئی، کہ وہ آئندہ سے خوب

---

[1] بیان القرآن جلد ۲ ص ۱۴۴۔

دیکھ بھال کر، اور پوری احتیاط کے ساتھ اس طرح کے موقعوں پر کام کریں، اور اس کے اہل نصرت کو بھی ہدایت ملی کہ وہ اپنے آدمیوں کی پوری نگرانی رکھیں تاکہ آیندہ ان پر مالی تاوان عائد نہ ہونے پائے۔

ایسا قتل جس میں قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا ہے، اس کی اپنے اپنے فہم کے مطابق فقہاء نے کئی قسمیں قرار دی ہیں، اور ان قسموں کی باہم تعریف میں تھوڑا تھوڑا فرق بھی بیان کیا ہے، مگر حکم سب صورتوں کا سزا کے باب میں ایک ہی ہے، جیسا کہ قرآن پاک نے بیان کیا ہے یعنی کفارہ میں غلام یا لونڈی آزاد کرنا اور دیت یعنی (خون بہا) دینا۔

قتل خطا کی مختلف صورتیں یوں تو کتب احناف میں یہ مصرح ہے کہ قتل کی پانچ قسمیں ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بھی مذکور ہے، لیکن صاحب نہایہ نے نقل کیا ہے کہ امام اعظمؒ قتل کے دراصل تین ہی طریقے بتاتے ہیں۔

وفی الاصل القتل علی ثلثة اوجه عمد	اور اصل میں ہے کہ قتل کے تین طریقے ہیں،
وشبه عمد وخطاء ونقل الطحاوی	عمد، شبہ عمد اور خطا طحاوی اور کرخی نے
والکرخی فی مختصرہما ہذہ العبارة	اپنی مختصر میں اسی عبارت کو نقل کیا ہے۔

(النہایہ فی شرح الہدایہ ج ۴ ص ۲)

قتل عمد کا مطلب یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر ہتھیار یا ہتھیار جیسی چیز سے اس شخص کو قتل کر دے جس کا قتل جائز نہیں ہے اس کی بحث پہلے گذر چکی ہے، دوسری اور تیسری قسم جن کا اس باب سے تعلق ہے، اس کی تفصیل ذیل میں پیش کی جا رہی ہے، خطا کی مشہور تعریف یہ ہے

والخطأ علی وجہین خطاء فی القصد	غلطی کے دو طریقے ہیں (۱) غلطی ارادہ میں
وھو ان یرمی شخصاً یظنه صید افاذا	اور وہ اس طرح کہ کسی چیز کو شکار گمان کر کے
ھو آدمی وخطاء فی الفعل وھو ان یرمی	مارے لیکن وہ آدمی ہو (۲) غلطی فعل میں اور
غرضاً فیصیب آدمیا۔	وہ یہ کہ وہ کسی نشانہ پر لگائے اور بہک کر
(الجوهرة النیرة باب الجنایات)	آدمی کو لگ جائے۔

جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس باب میں قاتل کے قصد و نیت اور عمل کسی کو کوئی دخل نہیں ہے، ہاں شبہ عمد والی شکل ایسی ہے کہ اگرچہ اس میں بھی قصد و نیت کو کوئی دخل نہیں ہے مگر عمل اس کا شبہ سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ آدمی پر کوئی نہ کوئی آلہ خواہ تادیب ہی کی غرض ہو، استعمال ضرور کرتا ہے، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے،

شبہ العمد عند ابی حنیفۃ ان یتعمد بکل آلۃ لم توضع للقتل.	شبہ عمد امام اعظمؒ کے نزدیک یہ ہے کہ ارادہ کرکے ایسے آلہ سے مارے جو قتل کے لئے نہیں بنایا گیا،
.... وعند ابی حنیفۃ یشترط ان یقصد التادیب دون الاتلاف	اور امام صاحب کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ قاتل کا ارادہ تادیب ہو، نہ کہ جان ضائع کرنا،
(البنایہ جلد ۴ ص ۵۴۴)	

آلہ پر حکم کی وجہ قتل کی نیت تھی یا نہیں، یہ ایک ایسی بات ہے، جو معلوم نہیں کی جا سکتی ہے، کیونکہ اس کا تعلق باطن سے ہے، اس وجہ سے شریعت نے آلہ کا اعتبار کیا ہے، اگر ایسے آلہ سے مارا ہے، جو قتل کے لئے وضع کیا گیا ہے، تو اُسے "قصد" سے تعبیر کیا ہے، اور اگر ایسا آلہ استعمال کیا ہے، جو قتل کے لئے بنایا نہیں گیا ہے بلکہ تادیب و تنبیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو اسے "عدمِ قصد" سے تعبیر کیا ہے۔

قتلِ خطا میں مالی سزا کی وجہ یہ درست ہے کہ انسانی جان اور مال میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اور یہ بھی صحیح ہے کہ اس جانی نقصان میں بظاہر قاتل کا قصد بھی نہیں پایا جاتا ہے، لیکن انسانی جان کے احترام کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے خون کو رائگاں نہ ہونے دیا جائے، اس لئے قاتل پر مال واجب کیا گیا، کہ انسانی جان کی قیمت نظروں سے گرنے نہ پائے۔

غیر مسلم رعایا کے ساتھ مساویانہ سلوک اوپر اشارہ گذر چکا ہے کہ یہ سزا جو قتلِ خطا کی بیان کی گئی ہے، دونوں حالتوں میں ہے خواہ کوئی مسلمان مارڈالا جائے یا کوئی ذمی کافر، فقہاء نے بھی صراحت کی ہے۔

وموجب ذلک الکفارۃ والدیۃ	اس قتل کا موجب کفارہ اور دیت ہے

علی العاقلة وتجب الدية فی ثلث سنین وسواء قتل مسلما وذمیا فی وجوب الدیة والکفارۃ. (البحر الرائق باب الجنایات)	اہل خاندان پر ہے جس کا تین سال کے اندر ادا کرنا ان پر واجب ہے اور وجوب دیت وکفارہ میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر ہیں، خواہ ان میں سے کسی کو قتل کرے۔

اسلام کبھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ مملکتِ اسلامیہ کے بسنے والوں میں سے کسی کو مذہب کے نام پر ناجائز طور پر تکلیف پہنچائی جائے، وہ ہر جگہ ذمی کافروں کو بھی اس باب میں وہی حیثیت دیتا ہے جو ایک مسلم کو حاصل ہوتی ہے۔

اس سزا کا فائدہ اس طرح کے قانون کے باوجود کوئی بے پرواہ نہیں رہ سکتا ہے، قدم قدم پر وہ چونکے گا، اور مجبور ہو کر انسانی جان کی قدر وقیمت محسوس کرے گا، اس لئے کہ ایک غلام کا آزاد کرنا اور ساتھ ہی دیت کا ادا کرنا ایسی سزا ہے، جو اسے احتیاط پر ضرور مجبور کر دے گی، غلام کی قیمت ایک معقول رقم ہوگی، رہی دیت، تو اگر نقد ادا کرے گا، تو ایک ہزار اشرفی یا دس ہزار درہم ادا کرنے ہوں گے، پھر یہ کہ دیت جب اہلِ نصرت کے ذمہ ہوگی، جس میں قاتل بھی شامل ہوگا، تو یقیناً قاتل کے ان حامیوں میں بہتیرے لوگ ایسے ہوں گے، جو اسے بار محسوس کریں گے، اور قاتلِ خطا کو احتیاط برتنے پر مجبور کریں گے۔

قاتل کے ساتھ اس کے معاونین پر دیت عاید کرنے کی وجہ رہا یہ سوال کہ جرم کسی کا اور جرمانہ اس کے ساتھ دوسروں پر بھی، تو اس پر حیرت نہیں ہونی چاہیئے، یہ سب جانتے ہیں، کہ آدمی میں بے احتیاطی عموماً خصوصی معاون ومددگار ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے لیکن جب جرمانہ ان معاونین پر بھی عائد ہوگا، تو یہ سب اس شخص کو آزاد نہ ہونے دیں گے، اور نہ اس کی حفاظت کے سلسلہ میں کوتاہی کریں گے، بلکہ اس شخص کو احتیاط برتنے پر مجبور کریں گے، جس کے آگے اسے جھکنا پڑے گا۔

قتلِ خطا کی تکرار پر سختی کی اجازت کسی کے ذہن میں یہ نہ کھٹکنے پائے، کہ مالی جرمانہ ہی پر ہر حالت میں اسلام نے قناعت کی ہے، اس لئے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اگر کوئی ایسا مجرم ہے جو

بار بار اس طرح کا جرم کرتا رہتا ہے یعنی اس کی طرف سے اس طرح کی بے احتیاطی آئے دن ہوتی رہتی ہے تو اسلام اجازت دیتا ہے کہ حکومتِ وقت اس وبا کو روکنے کے لئے اس طرح کے لوگوں کو قتل کرادے بغیر قصد و ارادہ قتل کرنے کی جہاں سزا فقہاء نے بیان کی ہے، وہاں یہ صراحت بھی موجود ہے۔

الا ان یتکرر فللامام قتلہ سیاسۃً۔ (در مختار باب الجنایات)

لیکن اگر قاتلِ خطا بار بار ایسی غلطی کا ارتکاب کرے تو امام کے لئے جائز ہے کہ اسے سیاسۃً قتل کرا دے۔

سزا میں مقتول کے جذبات کا لحاظ غلطی اور خطا سے قتل کرنے کی جو سزا بیان کی گئی ہے اس پر ہر پہلو سے غور کریں، کہ اس میں کتنی لچک رکھی گئی ہے اور وہ ہر طرح کتنا مکمل ہے تا آنکہ اس میں اس کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ خون بہا پورا یا اس کا کچھ حصہ مقتولِ خطا کے ورثاء معاف کر دیں گے، تو معاف ہو جائے گا، اور اس کا مطالبہ قاتلِ خطا سے نہیں کیا جائے گا، مختصر یہ کہ اس سزا میں قاتلِ خطا کا بھی لحاظ ہے اور انسانی جان کا بھی، اور ساتھ ہی مقتولِ خطا کے ورثاء کے جوشِ انتقام کا بھی علاج ہے، کہ ان کی تسکین ہو جائے، تاکہ امن و امان میں کوئی خلل واقع نہ ہونے پائے، اور ملک شورش و ہنگامہ سے پاک رہ سکے۔

مجبوری کا پاس پھر یہ بھی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، کہ اگر غلام یا لونڈی نہ ملے، اور نہ اس کے پاس اتنے دام ہوں کہ وہ خرید سکے، تو اس کے ذمہ اس آزاد کرنے کے بجائے دو مہینے کے لگاتار روزے ہیں جیسے ہندوستان کہ اگر یہاں اسلامی حکومت قائم ہو جائے، اور غلام یا لونڈی میسر نہ ہوں تو دو ماہ مسلسل روزہ رکھنا واجب ہوگا حضرت تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں۔

"ہندوستان میں رقبہ (غلام نہ خرید یا لونڈی) نہیں ملتا، ظاہر یہ ہے کہ لم یجد صادق آئے گا، عوض میں دام بھی واجب نہیں ہے لما فیہ من الحرج ومثلہ کفارات اخری من الیمین والظہار پس یہاں ہندوستان میں صیام جائز ہے، صیام (روزے) میں اگر مرض وغیرہ کی وجہ سے تتابع نہیں رہا، تو دو مہینہ رکھنے نہیں ہونگے البتہ عورت کا حیض مانع تتابع (یعنی لگاتار سلسلہ کو کاٹنے والا) نہیں۔"[1]

---

[1] بیان القرآن جلد ۲ ص ۱۰۳۔

قاتلِ خطا کے قتل کی ممانعت — قاتلِ خطا کو قتل نہیں کیا جائے گا، پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی سے اس سے روکا ہے، حضرت ابوہریرہؓ (صحابی) کا بیان ہے کہ عہدِ نبویؐ میں ایک شخص اپنے جرمِ قتل کی وجہ سے مقتول کے حوالہ کر دیا گیا، قاتل نے اپنی بے گناہی کا یقین دلاتے ہوئے کہا

یا رسول اللہ ما اردت قتلہ۔ — اے خدا کے لاڈلے رسول! میرا ارادہ اس کے قتل کا نہ تھا۔ (جمع الفوائد)

منشا یہ تھا کہ خطا سے یہ بات ہو گئی، یہ سنکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اما انہ ان کان صادقاً ثم قتلتہ دخلت النار۔ (جمع الفوائد ج ۱ ص ۲۶) — سنو! اگر یہ سچا ہے اور پھر تم نے اسے قتل کیا، تو تم جہنم میں گئے۔

راوی کا بیان ہے کہ اس کو چھوڑ دیا گیا، اس کے مونڈھے کھجور کی چھال سے باندھے جا چکے تھے، جوں ہی اسے آزادی ملی، وہ اسے گھسیٹتے ہوئے بھاگا، چنانچہ اسی وجہ سے اس کا نام ذالنسعہ پڑ گیا۔

قتلِ خطا کی ایک اور قسم — قتل کی ایک قسم یہ ہے کہ سونے والا نیند کی مدہوشی میں کسی پر گر جائے اور اس طرح وہ اس کو مار ڈالے، جسے فقہا اپنی اصطلاح میں "قائم مقامِ خطا" کہتے ہیں اس قسم کا حکم بھی وہی ہے جو خطا کا حکم ہے۔

وما اجری مجری الخطأ مثل النائم ینقلب علی رجل فیقتلہ فحکمہ حکم الخطاء۔ (الجوہر النیرہ کتاب الجنایات) — اور جو خطا کا قائم مقام ہے جیسے سونے والا کسی آدمی پر گر جائے اور اس کو مار ڈالے۔ تو اس کا حکم خطا جیسا ہے۔

قتلِ خطا کی ایک دوسری صورت — قتل کی ایک قسم ہے "قتل بسبب" یعنی کوئی شخص کسی کے قتل کا غیر ارادی طور پر ذریعہ ثابت ہو، جیسے کوئی شخص غیر کی ملکیت میں کنواں کھدوا دے، یا پتھر کی چٹان ڈالدے اور کوئی انسان ایسے کنواں میں گر کر یا اس پتھر سے ٹکرا کر مر جائے، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ دیت واجب ہوگی، جو اس کے اہلِ نصرت کو ادا کرنا ہوگی، کیونکہ گو کنواں کا کھودنے والا یا پتھر کا رکھنے والا بذات خود قتل کا مرتکب نہیں ہوا ہے لیکن بہرحال وہ ذریعہ ضرور بنا ہے۔

وأما القتل بسبب كحافر البئر وواضع الحجر في غير ملكه... وموجب ذالك إذا تلف فيه آدمي الدية على العاقلة لأنه سبب التلف ولا كفارة فيه لأنه لم يباشر القتل بنفسه ولا وقع بثقله

(الجوهرة النيرة كتاب الجنايات)

بہر حال قتل بسبب، جیسے غیر کی ملک میں کنویں کا کھودنے والا اور پتھر کا رکھنے والا اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب آدمی اس میں تلف ہو جائے تو اہلِ خاندان پر دیت واجب ہے، اس لئے کہ وہی تلف کا سبب بنا ہے اور اس صورت میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ اس نے بذاتِ خود قتل کا ارتکاب نہیں کیا ہے اور نہ اپنا بوجھ ڈالا ہے۔

ہاں اگر کوئی گھوڑے پر سوار ہو کر جا رہا ہے اور وہ کسی آدمی کو کچل ڈالے، تو کفارہ واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس قتل میں اس سوار کے روندنے اور بوجھ کو دخل ہے۔

انسانی جان کی حفاظت گویا اسلام نے ان تمام دروازوں پر پہرہ لگا دیا ہے، جو انسانی جان کے لئے باعث خطرہ ہو سکتے ہیں، اور ہر اس بے احتیاطی پر معقول سزا مقرر کر دی ہے، جو کسی وقت بھی انسانی جان کے لئے مہلک بن سکتی ہے، ان معقول سزاؤں کے بعد کسی آزاد سے آزاد کی بھی مجال نہیں ہے کہ احتیاط کی باگ ہاتھ سے چھوڑ سکے۔

کسی ملک یا قوم میں عموماً انہی راستوں سے بے امنی پھیلتی ہے، اسلام نے اس کی روک تھام کر کے امن و امان بحال رکھنے کی نفسیاتی سعی کی ہے، اسلام کسی حال میں ایسی رعایت نہیں کرتا جس سے بیجا جرأت پیدا ہو سکے، یا ملک میں فتنہ و فساد کی گرم بازاری ہو۔

زخم جو موت کا سبب بن جائے اگر کوئی کسی کو قصداً زخمی کر ڈالے اور وہ اس زخم کی وجہ سے برابر صاحبِ فراش رہ کر مر جائے تو ایسے شخص پر قصاص واجب ہے، یعنی یہ بھی قصاص میں مارا جائے گا۔

ومن جرح رجلاً عمداً فلم يزل صاحب فراش حتى مات

اور جو شخص کسی آدمی کو قصداً زخمی کر ڈالے اور وہ مسلسل صاحبِ فراش رہ کر مر جائے تو

فعلیہ القصاص (الجوہرۃ النیرہ کتاب الجنایات) تو اس پر قصاص لازم ہے۔

زخمی کرنے اور اعضاء انسانی کو نقصان پہنچانے کی روک تھام

جو کچھ عرض کیا گیا اس کا منشا یہ تھا کہ اسلام میں انسانی جان کی بڑی قدر و قیمت ہے اور اس کی حفاظت کے لئے اسلام نے جو قوانین مرتب کئے ہیں، وہ قتل و خونریزی کا دروازہ اس مضبوطی سے بند کرتے ہیں کہ کوئی بڑی سے بڑی طاقت کبھی اس سے ٹکرانے کی جرأت نہیں کر سکتی، اور نہ یہ آہنی دروازہ کسی کے ہٹائے اپنی جگہ سے کھسک سکتا ہے۔ اب مختصر طور پر یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کسی کے معمولی زخم لگنے کو بھی برداشت نہیں کرتا، اس سلسلہ کے قوانین بھی بہت اہم اور امن و امان کی جان کی حیثیت رکھتے ہیں، ارشاد ربانی ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۔

(المائدہ - ۷)

اور ہم نے ان پر اس میں یہ بات فرض قرار دی تھی، کہ جان کے بدلے جان، اور آنکھ بدلے آنکھ اور ناک بدلے ناک اور کان بدلے کان اور دانت بدلے دانت اور اسی طرح دوسرے خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے، پھر جو شخص اس قصاص کو معاف کر دے، تو وہ اس کے لئے کفارہ ہو جائے گا، اور جو لوگ اللہ کے نازل کئے ہوئے پر فیصلہ نہ کریں گے

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح کوئی کسی کو قتل کر ڈالے، تو اس کی سزا یہ ہے کہ وہ بھی قتل کر ڈالا جائے، اسی طرح اسلام کا قانون یہ بھی ہے کہ اگر کوئی کسی کی آنکھ پھوڑ ڈالے تو اس کی سزا یہ ہے کہ اس کے بدلہ میں اس کی بھی آنکھ پھوڑ ڈالی جائے، اگر کوئی کسی کی ناک کاٹ لے تو اس کے بدلہ میں اس کی ناک کاٹ ڈالی جائے، اگر کوئی کسی کا کان کاٹ لے، تو بدلہ میں اس کا کان کاٹ لیا جائے، اگر کوئی کسی کا دانت توڑ ڈالے، تو اس کے بدلہ میں اس کا دانت بھی قصاص میں توڑ دیا جائے، اور ہر شخص سے زخم لگانے کا ممکن حد تک قصاص لیا جائے، البتہ جن زخموں میں قصاص

ممکن نہ ہوگا اس میں انصاف سے جو سزا عائد ہوگی وہ عمل میں لائی جائے۔ اور اگر قصاص معاف کردے، تو اس صورت میں کفارہ عائد ہوگا، جس طرح جان کی قیمت مقرر ہے، اسی طرح ہر ہر عضو کی قیمت بھی مقرر ہے، جیسا کہ آیندہ تفصیل سے آپ کو معلوم ہوگا۔

ایک ضمنی بحث | یہاں اسے واضح کردینا بھی ضروری ہے کہ اگرچہ یہ احکام قرآن نے تورات سے نقل کرکے بیان کیے ہیں، مگر جب ہماری شریعت میں اس کی تردید موجود نہیں ہے بلکہ اس کو برقرار رکھا گیا ہے تو ہماری شریعت میں بھی یہی حکم باقی رہے گا، جیسا کہ اس آیت کے ضمن میں علامہ سیوطیؒ نے اشارہ کردیا ہے۔

وھذا الحکم وان کتب علیھم فھو	اور یہ حکم اگرچہ ان پر فرض کیا گیا تھا مگر یہی
مقرر فی شرعنا (تفسیر جلالین ص۱۰۰)	ہماری شریعت میں بھی ثابت ہے۔

اس لئے کہ ضابطہ یہ ہے کہ جب پہلی شریعت کا کوئی واقعہ یا قانون اللہ تعالیٰ یا اللہ کے رسول بیان کریں، اور اس پر انکار نہ پایا جائے تو وہ ہم پر بھی لازم ہوجاتا ہے۔

اذا بین ان شرائع سابقکم کانت	مطلب یہ ہے کہ جب یہ بیان کردیا جائے کہ تم
موصوفۃ بھذہ الصفات وسکت	سے پہلی امت کی شریعت ان صفات کے ساتھ
علیٰ ذالک القدر ولم یا مرنا	متصف تھی اور اسی پر سکوت ہو، اس کے
بترکھا یلزم علینا تلک الشرائع	ترک کا ہمیں حکم نہ ہو تو یہ احکام شریعت ہمارے
وھذہ ھی الضابطۃ الکلیۃ فی	لئے لازم ہوں گے اور علم اصول میں بھی
علم الاصول وھٰھنا کذالک۔	یہی قاعدہ کلیہ طے ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔

(حاشیہ جلالین ص۱۰۱ بحوالہ زاہدی)

یہ ایک ضمنی بحث تھی جو درمیان میں آگئی، عرض یہ کیا جارہا تھا کہ اسلام نے جانی نقصان کے ساتھ اعضاء کے نقصان کا بھی پورا لحاظ رکھا ہے، جیسا کہ اوپر آیت پیش کی گئی ہے۔

سزا میں برابری کا لحاظ | ہر وہ زخم جس میں مماثلت کی رعایت ممکن ہوسکتی ہے، اس میں قصاص واجب ہے اور اگر مماثلت کا امکان نہیں ہے تو پھر قصاص کے اجراء کی کوئی شکل نہیں ہوسکتی ہے مجبوری ہے

چنانچہ فقہاء صراحت کرتے ہیں۔

ومن قطع ید غیرہ عمدا من المفصل قطعت یدہ وان کانت یدہ اکبر من الید المقطوعۃ لقولہ تعالیٰ "والجروح قصاص" وھو ینبئ عن المماثلۃ فکل ما امکن رعایتھا فیہ یجب فیھا القصاص وما لا فلا .... (فتح القدیر کشوری جلد ۴ ص)	اور جو شخص کسی غیر کا ہاتھ جوڑ سے قصداً کاٹ ڈالے گا تو اس کے قصاص میں اس کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا، اگرچہ اس کا ہاتھ کٹے ہوئے ہاتھ سے بڑا ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے "والجروح قصاص" (اور خاص زخموں کا بدلہ ہے) اور یہ مماثلت کو بتاتا ہے، لہذا جس حد تک اس کی رعایت ممکن ہے، اس میں قصاص واجب ہوگا، اور جس میں اس کی رعایت ممکن نہ ہو قصاص واجب نہ ہوگا۔

ہاتھ کی بڑائی چھوٹائی کا لحاظ اس لئے نہیں کیا جائے گا کہ ہاتھ کی جو منفعت ہے اس میں اس کی وجہ سے کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح فقہاء نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کا ہاتھ درست اور صحیح سالم تھا، اور کاٹنے والے کا ہاتھ شل ہے، یا انگلیوں میں ناقص، تو مقطوع الیہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اگر چاہے تو بدلہ میں اسی عیب دار ہاتھ کو کاٹ ڈالے یا پھر اسے چھوڑ کر تاوان لے۔

بدلہ میں مماثلت کی رعایت اور یہ قصاص ہاتھ ہی پر نہیں، بلکہ ہر اس عضو پر ہے جس میں مماثلت ہوتی ہے، البتہ جہاں مماثلت کی شکل نہ پیدا ہو سکے، وہاں قصاص نہ ہوگا، کہ ہو سکتا ہے زیادہ یا کم ہو جائے، چنانچہ فقہاء نے اس کی بہت سی صورتیں لکھی ہیں۔

ومن ضرب عین رجل فقلعھا لا قصاص علیہ لامتناع المماثلۃ	اور جو شخص کسی آدمی کی آنکھ پر مار کے اسے اکھیڑ دے تو اس پر قصاص نہیں ہے

فی القلع وان کانت قائمۃ فذھب	اس لئے کہ آنکھ پھوڑنے میں مماثلت نہیں ہوسکتی
ضوءھا فعلیہ القصاص	ہے اور اگر آنکھ اپنی جگہ قائم ہے صرف
لامکان المماثلۃ	اس کی روشنی ختم ہوگئی ہے، تو اس پر
....	قصاص آئے گا، اس لئے کہ اس میں
(فتح القدیر کشوری جلد ۴ ص ۲۰۶)	مماثلت ہوسکتی ہے۔

اعضاءِ انسانی میں آلہ کا اعتبار نہیں ہے

پھر جانی نقصان میں عمد و خطا کے درمیان ایک قسم شبہ عمد کی نکلتی تھی، اطراف کے نقصان میں "شبہہ عمد" کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یا تو عمد ہوگا یا خطا اس لئے کہ شبہہ عمد کا تعلق آلہ سے ہے، اور آلہ کے اثر کا اعتبار جان کے ماسوا میں نہیں ہوتا، اس لئے کہ نقصان میں آلہ کے اختلاف سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا ہے۔

اعضاءِ انسانی کی سزا میں مساواتِ انسانی

جس طرح ایک مسلمان دوسرے مسلمان سے اعضاء کے نقصان کے سلسلہ میں قصاص لے گا، اسی طرح جو غیر مسلم مسلمان حکومت میں بستے ہیں، ان کے نقصان اطراف کا قصاص بھی لیا جائے گا، اس لئے کہ کافر و مسلم کے درمیان اعضاء میں قصاص واجب ہے اس میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

ویجب القصاص فی الاطراف	اور اعضاء کے اندر مسلمان اور غیر مسلم کے
بین المسلم والکافر للتساوی بینھما	درمیان قصاص واجب ہوگا، اس لئے
فی الارش (ایضاً)	کہ دیت میں دونوں برابر ہیں۔

جو لوگ یہ باور کرانے کی ناپاک سعی کرتے ہیں کہ اسلام غیر مسلموں کی رعایت نہیں کرتا، ان کو چاہیئے کہ اس طرح کے مسائل کو غور سے پڑھیں،

احادیث میں سزا کے متعلق

اعضاءِ انسانی کو تکلیف پہنچانے کے سلسلہ میں قصاص کا تذکرہ حدیث میں بھی بکثرت ہے اور ہر ہر عضو کی دیت بیان کی گئی ہے۔ حضرت انسؓ راوی ہیں کہ ان کی پھوپھی ربیع بنت نضر نے ایک نوجوان انصاری عورت کے دانت توڑ ڈالے، ربیع کے قرابتدار

نے اس عورت سے التجا کی کہ وہ اس جرم کو معاف کردے، اس نے انکار کر دیا، پھر دیت پیش کی کہ درگذر سے کام لے، اور اسے قبول کرلے، اس نے اس کے قبول کرنے سے بھی انکار کر دیا، وہ لوگ خدمت نبوی میں حاضر ہوئے کہ کسی طرح وہ دیت پر راضی ہو جائے، مگر یہاں بھی اس نے انکار ہی سے کام لیا، اور کہا کہ قصاص ہی لوں گی، سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص کا حکم فرما دیا، انس بن نضرؓ نے کہا یا رسول اللہ! ربیع کے دانت توڑے جائیں گے، بخدا ایسا نہیں ہو سکتا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

یا انس کتاب اللہ القصاص۔ اے انس! اللہ کی کتاب میں قصاص ہی ہے

(سبطی السلام جلد ۲ ص ۱۳۶)

پھر انسؓ اور ان کے قرابداروں نے اس انصاریہ اور اس کے خاندان کے لوگوں کو راضی کرنے کی جد وجہد شروع کی، بالآخر اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں رحم ڈالدیا اور وہ معاف کرنے پر راضی ہو گئے، اور اس طرح قصاص سے ربیع بچ گئیں۔

اپنی حفاظت کی اجازت

عمران بن حصینؓ کا بیان ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کا ہاتھ اپنے منہ میں لے کر دانت سے کاٹنے لگا، اس نے جلدی سے اپنا ہاتھ اس کے منہ سے کھینچا، اور اس کھینچنے میں جو دانت کاٹ رہا تھا اس کے دو دانت گر گئے، یہ دونوں مقدمہ خدمت نبوی میں لائے، آپ نے فرمایا

یعض احدکم ید اخیہ کما یعض الفحل لا دیۃ لک تم میں کا ایک اپنے بھائی کے ہاتھ کو اس طرح کاٹ کھاتا ہے جیسے نر اونٹ تمہارے لئے دیت نہیں ہے۔

(تیسیر الوصول فی جامع الاصول ص ۲۰۰)

ایک دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم کیا چاہتے ہو کہ میں اس کو حکم دیتا کہ وہ اپنا ہاتھ تیرے منہ میں ڈالے رہتا اور تم اسے اونٹ کے چبانے کی طرح چبا ڈالتے۔

سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی ذات کو قصاص کے لئے پیش کرنا

خود سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کو قصاص کے لئے پیش کیا، عبد اللہ بن جبیر الخزاعیؓ راوی ہیں کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی

لکڑی کی شاخ سے یا مسواک سے کسی کے پیٹ کو کونچا، اس نے کہا۔ یارسول اللہ! آپ نے مجھے تکلیف پہنچائی، آپ خود کو قصاص کے لئے میرے حوالہ کیجئے، راوی کا بیان ہے کہ یہ سنتے ہی

فاعطاہ العود الذی کان معہ فقال استقد	آپ نے جو لکڑی آپ کے ساتھ تھی، اس کے حوالہ کرکے فرمایا، تو قصاص لے لے۔

وہ آپ کے شکم مبارک کے سامنے آیا، پھر کہنے لگا میں معاف کرتا ہوں، اس امید پر کہ آپ اس کے عوض قیامت میں میرے لئے شفاعت فرمائیں[1]۔

جس دین کے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حال ہو، آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس میں ظلم وزیادتی کی کسی کے لئے کوئی گنجائش نکل سکتی ہے، اور جس دین کے قوانین اس قدر محکم اور نفسیاتِ انسانی کے مطابق ہوں، اس میں کیا کبھی بے امنی سانس لے سکتی ہے؟ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ امن وامان اسلامی ہی قوانین اور ضابطۂ حیات میں مضمر ہے۔ جب تک یہ خداوندی قوانین لوگ نہیں اپناتے، اطمینان وسکون کی فضا عالم میں پیدا نہیں ہوسکتی ہے۔

اعضاءِ انسانی میں دیت اعضائے انسانی میں سے اگر کوئی عضو اس طرح ٹوٹ جائے یا کٹ جائے، کہ پورا پورا بدلہ ممکن نہ ہو یعنی اس میں زیادتی کا خطرہ ہو، تو بجائے قصاص کے دیت (عوض مالی) واجب ہوگی، تاکہ دوسری طرف سے جرم بڑھنے نہ پائے، یا کوئی قصاص معاف کرکے دیت وصول کرنا چاہے، تو مجروح کو اس کا بھی اختیار ہے۔

اسلام نے ہر ہر عضو کی قیمت مقرر کردی ہے، کہ اس کو نقصان پہنچانے کی شکل میں، مجرم کو یہ قیمت ادا کرنا ہوگی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فرمان اہل یمن کو بھیجا تھا، اس میں مذکور تھا

ان فی النفس الدیۃ مائۃ من الابل	جان میں دیت سو اونٹ ہیں، اور ناک میں
وفی الانف اذا اوعب جدعہ	دیت ہے جب اسے جڑ سے کاٹ ڈالا جائے
الدیۃ وفی اللسان الدیۃ	اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں

---

[1] جمع الفوائد جلد ... ص ...

وفی الشفتین الدیۃ وفی الذکر الدیۃ وفی البیضتین الدیۃ وفی الصلب الدیۃ وفی العینین الدیۃ وفی الرجل الواحد نصف الدیۃ وفی المأمومۃ ثلث الدیۃ وفی الجائفۃ ثلث الدیۃ وفی المنقلۃ خمس عشرۃ من الابل، وفی کل اصبع من اصابع الید والرجل عشر من الابل وفی السن خمس من الابل وفی الموضحۃ خمس من الابل وان الرجل یقتل بالمرأۃ وعلی اھل الذھب الف دینار۔

ہیں، اور شرمگاہ میں، اور دونوں فوطوں میں اور ریڑھ میں اور دونوں آنکھوں میں بھی دیت ہے اور ایک پیر میں آدھی دیت ہے، اور ماموم یعنی دماغ کے زخم میں تہائی دیت ہے اور جائفہ یعنی پیٹ کے زخم میں بھی تہائی دیت ہے۔ اور منقلہ یعنی جس زخم میں ہڈی ٹوٹ جائے پندرہ اونٹ دیت ہے اور ہاتھ پیر کی انگلیوں میں ہر انگلی میں دس اونٹ، اور دانت میں پانچ اونٹ، اور موضحہ یعنی ایسا زخم جس میں ہڈی کھل جائے پانچ اونٹ، اور مرد عورت کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اور سونے والوں پر دیت ہزار اشرفی ہے۔

(بلوغ المرام) (باقی)

سندو ہند کا ایک علمی و ثقافی تذکرہ

(رجال السند والہند الی القرن السابع)

(جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی لکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ)

(۳)

مشرقی بنگال کے ایک صاحب تحقیق ڈاکٹر محمد اسحاق نے احمد بن محمد القاضی اور احمد بن محمد بن صالح التیمی القاضی کی جداگانہ شخصیتوں کو تسلیم کیا ہے: (India's Contribution to the Study of Hadith Literature) P. 38 باوجودیکہ مبنیٰ بالاسقوط پر ان کو انتباہ ہوا ہے اور سید صاحب مرحوم کی تحریر سے جو سمعانی کی ظاہری عبارت پر مبنی ہے انھوں نے اختلاف کیا ہے اور ابن حجر کی لسان المیزان کا حوالہ دیا ہے (جلد ۱ ص ۲۷۰) گویا اصل نکتہ کو پالینے کے باوجود نتیجہ میں وہ سید صاحب مرحوم کی تحریر سے متفق ہو جاتے ہیں حالانکہ مبنیٰ سقوط کو مان لینے کے بعد احمد بن محمد القاضی کی شخصیت کا احمد بن محمد بن صالح التیمی کی شخصیت سے مختلف ہونے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، بہر حال زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف اس غلطی سے محفوظ رہتے ہوئے ایک دوسری غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں جس کی وضاحت سطور بالا میں گذر چکی ہے۔

(ب) الصمۃ مولی کندہ (رجال السند ص ۱۶۲)

مؤلف کو دھوکا ہوا ہے کہ شاید اسی الصمۃ مولی کندہ کا ذکر یاقوت کی معجم البلدان میں الصمۃ بن عبد اللہ القشیری کے نام سے آیا ہو چنانچہ اشتراک اسم کے علاوہ بعض قرائن کی بنا پر دونوں کو ایک دیکھیے ماہنامہ معارف جلد ۲۲ ص ۲۳۴ - ۲۳۶ اعظم گڑھ۔

ایک قرار دینے کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ مؤلف نے الصمۃ بن عبداللہ القشیری کا حال کتب طبقات وتراجم سے معلوم نہیں کیا ورنہ ان کو واضح طور پر معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں کے ایک ہونے کا احتمال کسی طرح صحیح نہیں۔ الصمۃ بن عبداللہ القشیری دولتِ امویہ (تا ۱۳۲ھ) کے مشہور متغزل شعراء میں تھا۔ اس کا مفصل تذکرہ الاغانی میں درج ہے (ج ۵ ص ۱۲۲) اس کی وفات عہد بنی امیہ میں طبرستان کے کسی علاقہ میں ہوئی اس کے بالمقابل الصمۃ مولی کندہ کا تیسری صدی کے وسط میں تھا ۲۵۵ھ کے قریب اس کو خودسر ہونے کا موقع سندھ میں ملا تھا جیسا کہ خود مؤلف کی تصریح ہے اس بعدِ زمانی کے باوجود دونوں کے ایک ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا۔

(ج) مبارک الھندی المروزی (رجال السند ص ۲۰)

کفایہ شعیبیہ کے حوالہ سے جو قصہ درج کیا گیا ہے وہ زکریا القزوینی کی کتاب آثار البلاد میں لفظ مرو کے ماتحت درج ہے اس فرق کے ساتھ کہ کفایہ میں مبارک الہندی کا آقا مرو کا ایک مجہول دولت مند شخص قرار دیا گیا ہے اور زکریا قزوینی اس کو قاضی مرو لکھتے ہیں جس کا نام نوح بن مریم تھا کچھ اور جزوی اختلافات بھی دونوں کتابوں میں ملتے ہیں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو آثار البلاد (ص ۳۰۶)

(د) محمد بن ابراہیم البیلمانی (رجال السند ص ۲۰)

ترجمہ کا ماخذ یاقوت کی کتاب معجم البلدان ہے (لفظ نجران)۔ اسی شخص کا ذکر یاقوت نے لفظ بیلمان کے تحت بھی کیا ہے اور صاحب ترجمہ کا نام محمد بن عبدالرحمٰن البیلمانی بتایا ہے۔ (معجم البلدان جلد ۱ ص ۷۹۹) مؤلف نے محمد بن عبدالرحمٰن کو محمد بن ابراہیم سے الگ سمجھ رکھا ہے یہی وجہ ہے کہ ابن ابراہیم کے ترجمہ میں صرف لفظ نجران کا حوالہ دیا ہے۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ دونوں دراصل ایک ہی شخص ہیں البتہ لفظ نجران کے تحت یاقوت نے اس کو محمد بن ابراہیم لکھا ہے جو محتاجِ ثبوت ہے۔ صحیح محمد بن عبدالرحمٰن ہے۔ دونوں کے ایک ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ ہر دو موقعوں پر یاقوت نے اس فقرہ کا اعادہ کیا ہے "حدث عنہ عبیداللہ بن العباس بن ربیع النجرانی"۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ سمعانی نجرانی کی نسبت میں عبیداللہ بن العباس بن الربیع النجرانی کے بارہ میں لکھتے ہیں "حدث عن محمد بن عبدالرحمٰن

البیلمانی ۔" (الانساب ۹۵ ب) اس طرح یاقوت کا وہ بیان صحیح ثابت ہوا جو لفظ بیلمان کے تحت درج ہے۔ ہمارے دعویٰ کو اس بات سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ کتب تراجم ورجال میں محمد بن عبدالرحمٰن البیلمانی کے شاگردوں میں عبیداللہ النجرانی کا نام اور عبیداللہ النجرانی کے ترجمہ میں اس کے شیخ محمد بن عبدالرحمٰن البیلمانی کا نام مذکور ہے لیکن محمد بن ابراہیم کا ذکر کہیں نہیں آتا سمعانی کے مذکورہ فقرہ کی توثیق حافظ ابن حجر کی تہذیب التہذیب سے ہوتی ہے جس میں محمد بن عبدالرحمٰن کے ترجمہ کے تحت ان کے شاگرد عبیداللہ النجرانی کا نام وارد ہے (تہذیب التہذیب جلد ۹ ص ۲۹۳) شاید مؤلف کو وہم ہو کہ تہذیب میں بر موقع عبیداللہ بن العباس بن ربیع الحارثی کا نام آیا ہے اس کے ازالہ کے لئے ہم تصریح کر دینا چاہتے ہیں کہ بنوالحارث دراصل نجران کا معروف قبیلہ ہے حافظ ابن حجر نے عبیداللہ کو قبیلہ سے منسوب کیا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ محمد بن ابراہیم البیلمانی کا مستقل ترجمہ درج کرنا عبث ہے۔ اس کا ذکر محمد بن عبدالرحمٰن کے تحت ہونا تھا۔

ایک اور امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مؤلف نے اپنی طرف سے محمد بن ابراہیم کے نام کے ساتھ الہندی کی نسبت بڑھا دی ہے حالانکہ خود یاقوت کی کتاب میں یہ نسبت موجود نہیں اور عجیب بات یہ کہ یاقوت کا رجحان ہرگز یہ نہیں ہے کہ بیلمان کو ہند وسند کے علاقوں میں گردانا جائے باوجودیکہ البلاذری کے صحیح بیان سے اس کو واقفیت ہے اور اخیر میں اس نے بلاذری کا حوالہ درج کر دیا ہے یاقوت اپنے رجحان کا اظہار ان لفظوں میں کرتا ہے کہ ۔" ویشبہ ان یکون بارض الیمن ینسب الیہ محمد بن عبد الرحمٰن البیلمانی" الخ یاقوت کا یہ رجحان بالکل بے اصل بھی نہیں ہے اس لئے کہ صاغانی جن کو بلاد سندو ہند سے پوری واقفیت ہے بلاذری کے قول کی سختی سے تردید کرتے نظر آتے ہیں اور لکھتے ہیں ۔" لا اعرف بالسند ولا بالہند موضعا یقال لہ بیلمان (معارف مارچ ۱۹۵۵ء) ہم ذاتی طور پر بلاذری کی تردید ضروری نہیں سمجھتے اس لئے کہ بیلمان کو بلاد سند میں خود ابن خردادبہ بھی شمار کرتا ہے (المسالک ص ۵۵ لیدن ۱۳۰۶ھ)

(۵) مسعود بن سعد بن سلمان الشاعر اللاہوری (رجال السند ص ۳۰)

مختصر تبصرہ: مسعود کا ترجمہ مؤلف نے نہایت مختصر بلکہ ناقص و تشنہ درج کیا ہے اور اس کی

وفات کی تاریخ بھی غلط بتائی ہے کس قدر عجیب بات ہے کہ غزنویوں کے عہد میں جو شخص لاہور میں پیدا ہوا پروان چڑھا اور عمر طبعی کو پہنچکر درگذرا ہو اس کے متعلق یہ لکھا جائے کہ "وتوفی ستہ خمس عشر و ثلث مائۃ کذا فی بعض الکتب"۔ حالانکہ دولتِ غزنویہ کا وجود ذہنی بھی ۳۱۵ھ میں نہ تھا سلوم نہیں مؤلف نے جو عموماً مستند کتابوں سے رجوع کرنے کے عادی رہے ہیں یہاں پر بعض الکتب سے کس کتاب کو مراد لیا ہے۔ اس کتاب میں بہرحال طباعت کی غلطی رہی ہوگی جس کو مؤلف نے حسبِ عادت بلا تامل نقل کر دیا ہے۔ مسعود کی وفات تقی کاشی نے ۵۲۵ھ میں بتائی ہے لیکن مشہور محقق محمد بن عبدالوہاب قزوینی ۵۱۵ھ کو اس کی وفات کا صحیح سال بتاتے ہیں۔ مسعود کا مبسوط و مستند ترین تذکرہ اس کے فارسی دیوان کی اندرونی شہادتوں سے اخذ کر کے قزوینی مرحوم نے تحشیۂ چہار مقالہ کے ضمن میں مرتب کیا تھا اس کا ترجمہ انگریزی میں پروفیسر براؤن نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے مجلہ میں شایع کیا اور ۱۹۱۶ء میں مرحوم شیخ عبدالقادر پروفیسر الفنسٹن کالج بمبئی نے اسے اردو میں منتقل کر کے معارف اعظم گڈھ کی پہلی جلد میں بالاقساط پیش کیا تھا۔

(و) ھارون بن موسیٰ الملتانی (رجال السند ص۲۶۱)

مروج الذہب کی پوری عبارت نقل کی گئی ہے اور اخیر میں ابودلف کا حوالہ غالباً مولانا ابوظفر ندوی مرحوم کی کتاب تاریخ سندھ سے ماخوذ ہے ابودلف کی روایت میں ہارون بن عبیداللہ نام ملتا ہے ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ یہ اختلاف محض روایتی ہے ورنہ مسعودی اور ابودلف کی مراد ایک ہی شخص سے ہے۔

ھرون کا قدیم ترین تذکرہ ہمارے علم میں جاحظ کی کتاب الحیوان میں محفوظ ہے خود مسعودی کا ماخذ بھی یہی ہے۔ لیکن جاحظ کی کتاب میں اسے ابن موسیٰ الملتانی کے بجائے ھرون مولی الازد کہا گیا ہے ایک موقع پر جاحظ کی عبارت یہ ہے:-

وقد جمع ھرون مولی الازد الذی کان یرد علی البیت [illegible]

ولا اعرف من شانہ وصناعتہ وقد قال فی صفۃ الفیل اشعارا کثیرۃ [illegible]

سلسلۂ بیان جاری رکھتے ہوئے جاحظ نے اس کا قصیدہ لامیہ صفوان بن صفوان الانصاری کے حوالے سے نقل کیا اور مشکل الفاظ کی شرح کی ہے۔ صفوان الانصاری، داؤد بن مزید (یزید) مزربان الہند کے رُوات میں تھا (دیکھو الحیوان جلد ۷، ص ۲۴-۲۲۶، السامی ۱۹۰۱ء) دوسری جگہ صفوان کا مفصل بیان ملتا ہے کہ اہل ہند جنگی ہاتھیوں کی تربیت کس طرح کرتے تھے اور ایک موقع پر ہرون کا تنہا مقابلہ بڑے خوفناک ہاتھی سے ہو گیا تھا لیکن اس کی شجاعت و دلیری سے خوفناک جنگی ہاتھی بھاگ نکلا اس واقعہ پر قصیدہ لامیہ کے علاوہ ہرون کے دو قطعے بھی درج ہیں، ایک قطعہ کا شعر ہے

مشیت الیه وادعا متمهلاً وقد وصلوا خرطومه بحسام (دکل شعر)

دوسرے قطعہ کا پہلا شعر ہے

ولما اتانی الفهو بیتد ونه بقائم سیف فاضل الطول والعرض (دکل وشعرا)

اس موقع پر ھرون بن فلان المولی، مولی الانصار کے الفاظ ہیں۔ چونکہ مسعودی کا ماخذ کتاب الحیوان ہے لہذا گمان غالب یہ ہے کہ مروج الذہب کے نسخوں میں موسیٰ کا لفظ دراصل مولیٰ کی خرابی ہے اور فلان کا لفظ درمیان سے ساقط ہو گیا ہے۔ ہم نے لکھا ہے کہ ابو دلف کا ہرون بن عبداللہ بھی یہی ہرون مولی الازد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ زکریا قزوینی ابو دلف کی روایت کے زیر اثر اس کا نام ہرون بن عبداللہ مولی الازد بتاتا ہے اور پورا قطعۂ میمیہ نقل کرتا ہے جس کی نشاندہی ہم جاحظ کی کتاب الحیوان کے حوالے سے کر چکے ہیں (ملاحظہ ہو آثار البلاد ص ۸۱-۸۲ ۱۸۴۸ء)

(۱۰) ابو الضلع السندی (رجال السند ص ۲۷۶)

مؤلف کے پیش نظر ابن الندیم اور زکریا قزوینی کی کتابیں ہیں۔ قزوینی کی آثار البلاد میں ابو الضلع ضاد معجمہ ہے اور الفہرست لابن الندیم میں بصاد مہملہ۔ اس کی عربی نظم جو بہترین ہندی ترانہ ہے قزوینی آثار البلاد میں منقول ہے پہلی دفعہ سید صاحب مرحوم نے عرب و ہند کے تعلقات میں اور اس کے بعد ابو ظفر ندوی مرحوم نے تاریخ سندھ میں پوری نظم با ترجمہ نقل کی تھی۔ غالباً مؤلف نے براہ راست ان کتابوں سے رجوع نہیں کیا یہی وجہ ہے کہ نظم میں متعدد اغلاط ہو گئے ہیں۔

اس شاعر کا ذکر کتاب الحیوان میں دو مقاموں پر آیا ہے ایک جگہ اسی نظم کے پانچ شعر منقول ہیں (الحیوان جلد ۲ ص ۸۵) اور دوسری جگہ دو شعر ہجو کے (ایضاً جلد ۴ ص ۴۶۲) کتاب الحیوان میں ابوالاصلع اور ابوالصلع بضاد معجمہ طبع ہوا ہے ابن الندیم اور قزوینی کے نسخوں کا حال مذکور ہو چکا ہے۔ ہمارے خیال میں صحیح ضبط ابوالضلع بضاد معجمہ ہے اس لئے کہ ابن الجراح کی کتاب کے واحد نسخہ میں اسی طرح لکھا ہے اور بڑی بات یہ ہے کہ معجم الشعراء کے ابواب الکنی میں ابوعبداللہ المرزبانی حرف الضاد المعجمہ کے تحت ابوالضلع السندی کا نام درج کرتا ہے (معجم الشعراء ص ۵۱۳)

ابوالضلع السندی کا تذکرہ ابن الجراح کی کتاب الورقہ میں ملتا ہے۔ اس کے اشعار دعبل۔ ابوہفان۔ عبدالصمد بن موسیٰ کی روایتوں سے نقل کئے گئے ہیں۔ عبدالصمد بن موسیٰ اس کو موسیٰ الہادی کا مولیٰ قرار دیتا ہے اور دعبل آل جعفر بن ابی طالب کے موالی میں شمار کرتا ہے۔ اس کے بارے میں دعبل ہی کے الفاظ میں ہے ''نزل بغداد ومات بها وكانت له اشعار فصاح ملاح''۔ پوری تفصیل کیلئے کتاب الورقہ (ص ۹۰۔ ۹۱) ملاحظہ ہو۔ یہاں ابوالضلع کے دو شعر کتاب الورقہ سے نقل کئے جاتے ہیں۔

يا نفس صبراً لا تهلكي يأساً   قد فارق الناس قبلك الناسا

صبراً جميلاً فلست اول من   اورثه الظاعنون وسواسا

۶۔ ہر چند کسی شخص کو سندھی یا ہندی قرار دینے کے بارے میں ہم مؤلف کے نقطۂ نظر سے اپنا اختلاف مدلل واضح کر چکے ہیں۔ یہاں مؤلف کے نقطۂ نظر کے مطابق چند تراجم کی طرف اشارہ کر دینا چاہتے ہیں ہمیں یقین ہے کہ بہت سے تراجم کتاب سے خارج رہ گئے ہیں جن کے لئے مزید تلاش و جستجو کی ضرورت تھی اور تبصرہ کے لئے مواد کی فراہمی میں چند ترجمے جو سامنے آگئے ہیں انہی کی نشاندہی کر دی جاتی ہے۔

(الف) السندی بن بختاشہ:۔ اس کا ذکر طبری کی تاریخ میں کم از کم دو جگہوں میں آتا ہے اولاً ۲۲۳ھ کے وقائع کے ضمن میں عباس بن المامون کی سازش میں شریک ہونے والوں کی فہرست میں یہ الفاظ ملتے ہیں ''واما السندي بن بختاشه فامر المعتصم ان يوهب لابيه بختاشه لانه بختاشه لم يكن تبلغ بشيء من امر العباس فقال المعتصم لا اوجع هذا الشيخ بابنه فامر بتخليته

سبیلہ (تاریخ الامم والملوک جلد ۳ ص ۱۳۶۶ مطبوعہ یورپ) ثانیاً منتصر بن المتوکل کے عہد میں ایک فوج رومیوں کے مقابلہ میں روانہ کی گئی تھی اس فوج کے میمنہ پر بقول طبری سندی بن بختاشہ متعین تھا (ایضاً تاریخ طبری جلد ۳ ص ۱۴۸۰ وقعات ۲۴۸ھ)۔ مؤلف کے نقطۂ نظر کے بموجب اسی عبارت سے بختاشہ کا ترجمہ بھی ماخوذ ہو سکتا ہے۔

(ب) تاریخ طبری میں ایک شخص سندی بن عاصم (؟) کا نام آتا ہے اور ایک شخص سندی الحرمی بھی مذکور ہے۔ (دیکھو فہرست مرتبہ دخویہ)

(ج) زکریا قزوینی بامیان کے ایک فاضل طبیب کا ذکر کرتا ہے قزوینی کے الفاظ درج ذیل ہیں۔

"ینسب الیہا الحکیم افضل البامیانی کان حکیماً فاضلاً عارفاً بانواع الحکمۃ طلبہ صاحب فارس اتابک سعد بن زنکی واکرمہ واحسن الیہ وقال ارید ان تحکم علی مولودی فقال افضل: الاحکام النجومیۃ لا یوثق بہا، قد تصیب وتخطی لکنی افعل ذلک لسنۃ او سنتین من الماضی فان وافق عملت للمستقبل فلما فعل ذلک قال الملک لہ ما اخطأت شیئا منہا وکان عندہ حتی مات (آثار البلاد ص ۱۰۲)

(د) ابو العباس بن السندی: محمد بن حارث الخشنی کتاب علماء افریقیہ میں ابو العباس بن السندی کا مختصر ترجمہ درج کرتے ہیں کہ:۔

"ومن رجال البصرۃ رجل یعرف بابی العباس بن السندی، کان مذہبہ مذہب الشافعی والنظر الا انہ لم یکن فیما علمت من اہل المناظرۃ وکان ممن ضرب بہ الشیعی وعذبہ واخذ نعمتہ مات قبل سنۃ عشرین (علماء افریقیہ ص ۲۸۳ رقم ۱۲۶ مصر ۱۳۷۲ھ)

(ہ) مؤلف ہی کے نقطۂ نظر کا اقتضاء ہے کہ مندرجۂ ذیل ترجمہ بھی درج کتاب ہوتا،

"ابراہیم بن السندی بن علی بن بہرام، ابو اسحٰق، کان یخضب بالحمرۃ توفی سنۃ ثلاث عشرۃ وثلاثمائۃ، صاحب اصول، یروی عن محمد بن ابی عبد الرحمٰن المقری ومحمد بن ضیاء الزیادی الخ (تاریخ اصبہان۔ ابو نعیم۔ جلد ۱ ص ۱۹۳) شاید اسی شخص کا ترجمہ مؤلف نے بعنوان

ابراہیم بن علی بن السندی رجال السند ص ۲۴۸ درج کیا ہے۔ اور صرف ابو نعیم کی کتاب حلیۃ الاولیاء کا اقتباس پیش کیا ہے۔ فرق یہ ہے کہ تاریخ اصبہان میں ابراہیم بن السندی بن علی ہے اور حلیۃ الاولیاء میں ابراہیم بن علی بن السندی۔ دونوں کے ایک ہونے کی تقدیر پر مؤلف کی یہ شکایت کہ لم اقف علی ترجمۃ فیما ذکرتہ، دور ہو جاتی ہے کہ تاریخ اصبہان میں اس شخص کی تاریخ وفات مع دیگر تفصیلات درج ہے۔

۷۔ موضوعِ کتاب کا تقاضا ہے کہ چند ایسے تراجم کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو ہند و سند سے گہرا تعلق رکھنے کے باوجود کتاب کے وسیع دائرہ سے خارج رہ گئے ہیں۔

(الف) امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت بن زوطی اور ان کی اولاد و احفاد میں سے حماد و اسماعیل بن حماد کے تراجم نہ صرف توسعاً بلکہ بعض صریح روایات کی بنا پر موضوع کتاب سے واقعی تعلق رکھتے ہیں امام صاحب معروف روایت کی رو سے کابل سے تعلق رکھتے تھے ابن خلکان کابل کے بارہ میں لکھتے ہیں:۔ "وھی ناحیۃ من بلاد الھند (وفیات الاعیان ج ۵/۳۹-۴۶ رقم ۷۳۶، طبعہ محی الدین عبد الحمید) اس روایت کی حد تک ہم خود امام صاحب کو رجال السند والہند کے دائرہ میں کھینچ لانا پسند نہیں کرتے لیکن ایک دوسری روایت وکیع کی اخبار القضاۃ میں ملتی ہے جس کی رو سے امام صاحب کی اصلیت سندھ سے ثابت ہوتی ہے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں "اخبرنی ابراھیم بن ابی عثمان قال حدثنی ابو خالد الاسلمی یزید بن یحیی قال اخبرنی ھزان التیمی قال حدثنی ابی قال رأیت ثابتا ابا ابی حنیفۃ شیخا خبدیا من مولد السند نجارا قال ھو مولی امرأۃ من تیم اللات (اخبار القضاۃ جلد ۲ ص ۱۶۷ ترجمہ اسماعیل بن حماد مطبوعہ مصر ۱۹۴۷ء)
اس روایت کے علاوہ امام صاحب کے جدِ اعلیٰ کا نام زوطی ایک خالص ہندی قوم جاٹ (عربی: زط) سے اس خاندان کا علاقہ ظاہر کرتا ہے۔

(ب) برامکہ کا خاندان حسب تحقیق سید صاحب مرحوم ہندی الاصل تھا اس کی پوری تفصیل مع دلائل و قرائن تاریخی و لغوی عرب و ہند کے تعلقات میں مذکور ہے مؤلفِ کتاب کو اس تحقیق سے پوری واقفیت ہوگی لہذا برامکہ کے تراجم سے کتاب کا خالی رہ جانا حیرت انگیز ہے۔ اس خاندان کے صرف ایک

فرد عمران بن موسیٰ بن یحییٰ البرمکی کا تذکرہ صرف اس ضعیف احتمال کی بنا پر درج کیا گیا ہے کہ شاید اس کی ولادت ونشأۃ سندھ میں ہوئی ہو (رجال السند ص ۱۸۹ - ۱۹۰) حالانکہ پورے برامکی خاندان کی اصلیت مختلف فیہ مسئلہ ہونے کے باوجود بدلائل راجحہ سندھ و ہند کی معلوم ہوتی ہے۔

(ج) ابوحفص عمر بن محمد بن سلیمان المکرانی :- مکران کی کئی شخصیتیں کتاب میں درج ہیں لیکن ابوحفص کا ترجمہ خارج رہ گیا ہے۔ سمعانی اس فاضل محدث کا تعارف ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں۔ " ورد العراق وخرج الی الحجاز وحدث بہا عن ابی الحسین محمد بن احمد البزاز (اصل: المزاز) روی عنہ ابوالقاسم الشیرازی (الانساب ۵۴۱/ظ) ابن اثیر کے الفاظ قدرے مختلف ہیں ملاحظہ ہو:۔ "حدث عن ابی الحسین بن النقور البزاز روی عنہ ابوالقاسم ہبۃ اللہ بن عبد الوارث الشیرازی سمع منہ بالحجاز (اللباب فی تہذیب الانساب جلد ۳/ ۱۷۴)

(د) عبد الرحمٰن بن البیلمان مولیٰ عمر بن الخطابؓ : مؤلف نے محمد بن عبد الرحمٰن البیلمانی کا ترجمہ جن مراجع کی مدد سے مرتب کیا ہے (رجال السند ص ۲۳۱) ان کا مجموعی طور پر تقاضا یہ تھا کہ خود عبد الرحمٰن البیلمانی کی ذات نظرانداز نہ کی جاتی۔ چنانچہ نسائی کی کتاب الضعفاء اور ابن حجر کی تہذیب التہذیب کے اقتباسات شاہد ہیں کہ عبد الرحمٰن البیلمانی بھی رُواۃِ حدیث میں تھا اور محمد بن عبد الرحمٰن کو اپنے والد سے روایتیں پہنچی تھیں۔ ذیل میں عبد الرحمٰن کے ترجمہ کے لئے چند مراجع کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

حافظ ابن حجر کی تہذیب التہذیب میں مبسوط ترجمہ درج ہے اس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔ " مولیٰ عمر قال ابوحاتم عبد الرحمٰن بن ابی زید ہو ابن البیلمانی الخ (تہذیب التہذیب جلد ۶ ص ۱۴۹ - ۱۵۰) سب سے قدیم ماخذ ابن سعد کی کتاب الطبقات الکبیر ہے اس کے الفاظ حسب ذیل ہیں۔ " عبد الرحمٰن البیلمانی من الاخماس اخماس عمر بن الخطاب وقال عبد المنعم بن ادریس کان من الابناء الذین کانوا بالیمن وکان ینزل بنجران وتوفی فی ولایۃ الولید بن عبد الملک" (طبقات ابن سعد جلد ۵ ص ۳۹۰ مطبوعہ یورپ) زبیدی شرح القاموس میں رقمطراز ہیں۔ " عبد الرحمٰن بن ابی زید البیلمانی مولیٰ عمر بن الخطاب تابعی "

عن ابن عباس وابن عمر ونافع وابن جبیر وعنہ ابنہ محمد وربیعۃ الرای وابن اسحٰق قال ابو حاتم فیہ لین وذکرہ ابو حیان رکذا ر صحیح ابن حبان) فی الثقات کان من فحول الشعر او رتاج العروس جلد ۸ ص ۲۵) حافظ صاحب جزرہ کے بیان کے مطابق بجز ایک صحابی سرق کے عبدالرحمٰن البیلمانی کا سماع دوسرے صحابہ سے ثابت نہیں ردیکھو تہذیب التہذیب جلد ۶ ص ۱۵۰، الاصابہ ترجمہ سرق رقم ۳۰۱۸ طبع کلکتہ)

(۵) مؤلف نے خمار قندھاریہ کا تذکرہ چھیڑ کر سندھ کی ایک بادہ فروش عورت کی یاد تازہ کردی جس کا نام مشہور رند ابو دلامہ کی شاعری ورندی کے طفیل میں محفوظ رہ گیا ہے اس کا نام دوم تھا ابو دلامہ اور اس سندیہ کا تعلق اسحاق بن ابراہیم الموصلی کی زبان سے قابلِ شنید ہے۔ راوی ابن المعتز ہے:— "

قال اسحٰق بن ابراهیم الموصلی: نزل بابی دلامۃ اضیاف لہ فغداهم ثم بعث الی سندیۃ نباذۃ یقال لها دوم وارسل الیها بجرۃ فوجهت الیہ فشربوها ثم اعاد فبعثت باخری وجاءت تقتضیہ الثمن فقال لیس عندی ما اعطیک ولکن ادعولک فقال:—

الا یادوم دام لک النعیم　　　واحمر ملء کفک مستقیم

شدید الاصل ینبغ حالیاً　　　قوی فوقہ فهو عظیم

یقویہ الشباب ویزدهیہ　　　وینفخ فیہ شیطان رجیم

ردیکھو کتاب البدیع ص ۱۳۱ گب میموریل سیریز) یہی واقعہ الاغانی میں مذکور ہے۔ جلد ۹ ص ۱۲۳) ابو عبیدہ معمر بن المثنی کی روایت میں اس قصہ کا تعلق دوسرے مشہور و بدمست شاعر الاقیشر سے ہے رالاغانی جلد ۱۰ ص ۸۹)

(۶) تیسری صدی کے اوائل میں بعہد معتصم باللہ بصرہ اور اس کے اطراف وجوانب میں بہت انگیزی کرنے والے جاٹ جرگوں پر عجیف بن عنبسہ نے فتح پائی، یہ سب عورتوں بچوں سمیت گرفتار کرلئے گئے ان میں ایک شاعر بھی تھا جس کا نام معلوم نہیں لیکن اس کی شاعری کا ایک دلچسپ نمونہ طبری کے ذریعہ محفوظ رہ گیا ہے ۲۲۰ھ کے وقائع کی تفصیل میں طبری نے ان خانہ بدوشوں کو گرفتار کرکے

بغداد لائے جانے اور معتصم باللہ کے سامنے کشتیوں پر سوار پیش کئے جانے کی پوری کیفیت لکھی ہے۔
آخر میں یہ لوگ شامی سرحد پر عین زربہ میں آباد کئے گئے جہاں رومیوں کے متواتر حملوں کا شکار ہوتے
رہے طبری کے الفاظ ہیں:" فأغارت علیھم الروم فاجتاحوھم فلم یفلت منھم احد
فقال شاعرھم

یا اھل بغداد موتوا دام غیظکم	شوقاً الی تمر برنیّ وشھریز
نحن الذین ضربناکم مجاھرۃ	قسراً وسقناکم سوق المعاجیز
لو تشکروا اللہ نعماء التی سلفت	ولم تحوطوا ایادیہ تبغزیز
فاستنصروا العبد من ابناء دولتکم	من یازمان ومن بلج ومن توز
ومن شناس وافشین ومن فرج	المعلین بدیباج وابریز
واللابسی کمخات الصین قد خرجت	اسدانہ درزبروا زالدخاریز
والحاملین الشکی یلمع علائقھا	الی مناطق خاص غیر محزوز
یفری بسیف من الھندی ھامھم	بنو بھلۃ فی ابناء فیروز
فوارس خیلھم دھم مزدعۃ	علی الخزا لحیم منھا والفراریز
مسخرات لھا فی الماء اجنحۃ	کالابنوس اذا استحضرن والشیز
متی تروموا الینا فی غمر لجتنا	حذراً تصیدکم صید المقاقیز
او اختطافاً واراھا کما اختطفت	طیرالرجال خاتا بالشناقیز
لیس الجلاد جلاد الترط فاعترفوا	اکل الثرید ولاشرب القواقیز
نحن الذین سقینا الحرب درتھا	ونقفیھا مقاساۃ اکوا لیز
لنسفعنکم سفعاً یذل لہ	رب السریر ویحمی صاحب التاجیز
فابکوا علی التمر ابکی اللہ اعینکم	فی کل اضحی وفی فطر ونیروز

یہ نظم مولد و دخیل الفاظ کے مطالعہ میں مفید ہونے کے علاوہ ایک دلچسپ تاریخی دستاویز ہے

جس میں بغداد اور دولت عباسیہ کے لئے زبردست چیلنج موجود ہے۔ اور تاریخ کے صفحات شاہد ہیں کہ اس گروہ پر عباسیوں کو اخیر میں فتح حاصل ہوئی لیکن اس کے لئے بڑی قربانیاں پیش کرنی پڑی تھیں اور شاعر کا قول اپنی جگہ پر بالکل صحیح تھا کہ جاٹوں سے لڑنا لقمہ تر کا نگلنا نہیں (طبری جلد ۳ ص ۱۱۶۹ ، ۱۱۷۰ مطبوعہ یورپ)

(ص۷۰) دنو ربن علی :۔ یہ شخص غالب گمان یہ ہے کہ جاٹ تھا اور حضرت علیؓ کے حامیوں میں تھا چنانچہ ورود بصرہ کے بعد حضرت علیؓ کے گرد پیش جو وفادار جماعتیں مختلف سرداروں کی سرکردگی میں جمع ہوگئی تھیں ان میں سے ایک گروہ زط اور سیابجہ کا تھا جس کا سردار دنو ربن علی تھا (طبری جلد ا ص ۳۱۸۱ مطبوعہ یورپ)

۸۔ کتاب کی جزوی فروگذاشتوں اور مطبعی غلطیوں پر ایک نظر:۔ اس کا یہ موقع نہ ہوگا چند مطبعی اغلاط کی تصحیح ضرور مؤلف نے اخیر میں کردی ہے۔ ضرورت مفصل غلط نامہ شائع کرنے کی تھی ہم نے سرسری نظر میں مندرجہ ذیل اغلاط جمع کر دیئے ہیں۔

ص۲۵ عبد الرحمن الریان الھندی	الریان ..... (اس شخص کا تذکرہ تراجم کے ضمن میں نہیں کیا گیا ہے)
ص۳۰ المھوات	المھواۃ
ص۳۱ بالمھندی البیض	بالمھندۃ البیض
ص۳۰ الاقصۃ	الاقصی
ص۴۲ .... بعد صبعۃ	.... بعد مصبعۃ
ص۴۲ .... امعنت فی عینھا	.... امعنت فی عیونھا
ص۴۳ بن	من
ص۴۲ عن ابی روق الحضوانی	.... الھزانی
ص۴۵ جار اکا الطبیب	قدیم عرب مصنفین کی زبان پر شناق ہے جو

چانک (چانکیا) کی تعریب ہے۔ جادراکا بھی چانکیا کی عربی شکل ہے لیکن حرف النون کا رار سے بدلنا غلط ہے (اس کی کتاب السموم کا نسخہ برلین کے علاوہ کئی دوسرے مقامات میں محفوظ ہے سب نسخوں کی مدد سے یہ کتاب شائع کی گئی ہے)

ص۹۹ الشوادر	الشوارد
ص۹۹ درر السابه	دِرّة السابِغة
ص۱۰۰ ینهانی الی	ینهانی أُبی
ص۱۰۱ ذیل التأی	ذیل النوی
ص۱۸۲ وکان من اجمل النساء	وکانت ...
ص۱۸۳ الهاوری، روی شیخ	صحیح به اسقاط "روی"۔
ص۲۰۶ حدیثا مکثرا	حدیثا منکرا (سمعانی الانساب ۱۰۴ب)
ص۲۱۱ ولوة باسمی	ونوه باسمی
ص۲۱۱ یجزی علی الادب	یجری علی الادب
ص۲۱۳ البیرون ینسب الی	البیرون التی ینسب
ص۲۲۵ غیران اقل اواجن	... اقل حیا اواجن
ص۲۳۱ ولم یسمعه	ولم یسقه
ص۲۳۲ عبد الله بن العباس	عبید الله بن العباس (التهذیب ۷/۲۳)
ص۲۳۲ بالهند البیض	بالهندیة البیض
ص۲۳۴ احمد بن موسی السکری	... السکری (الانساب ۲۳۰ب)

(۱) اس مخطوطے کی تحریری کتابت سے متعلق ایک نوٹ ملاحظہ فرمائیں۔

ص ٢٣٥ محمد بن محمد بن خلف	محمود بن محمد بن خلف
(بحواله معجم البلدان)	(معجم البلدان ٢/٣٤٢ یورپ)
ص ٢٦٠ واصحاب الخيل	واصحاب الحيل (بالحاء المهملة)
ص ٢٦١ فطن الاسد	فطن الانس
ص ٢٦١ والعرف من نسبه ذوله	واكرم من فتية ذولت
ص ٢٦١ الخنشبيل	الخنشبيل
ص ٢٦١ غليظ الدارك	غليظ الوسائد (؟)
ص ٢٦٢ بخطو خفيق	بخطو خفيف
ص ٢٦٢ قول الانهاری	قول الانصاری
ص ٢٦٢ يا مثل	بالامثل
ص ٢٦٢ اذا امدح وسهو الهند	اذا امدح الهند ؟!
٢٦٢ يستعمل	لتستعمل
ص ٢٦٢ الامادية	الامادية - ص ٢٦٢ الكوف - الكرف (الكوكی؟)
ص ٢٦٢ الحيل	الجبل
ص ٢٦٢ رهاقت الهقز	هززت الهقز
ص ٢٦٢ المحفل	المجفل
ص ٢٦٥ لنجلان	منجلان (بالميم؟)
ص ٢٦٥ فما اسم حديد	فما اسم حديدة
ص ٢٦٥ طلبت الاخوة	طلبت بها الاخوة
ص ٢٦٥ يآجتهن	جاجتهن
ص ٢٦٥ لم تجد	لم تجد

ص ۲۷۸	فنضع	خضوع
ص ۲۷۹	قام مسحنا عاملہ ھو	قام مسح الثمر ۲۱
ص ۲۷۹	یا سلیم	یا ابن سلیم
ص ۲۸۱	فما اسو حدیث	.... حدیثا
ص ۲۸۲	بفصیم صالح من صالح الغلمان	بفصلح من صالح الغلمان
ص ۲۸۲	کل لسان	بکل لسان
ص ۲۸۳	بعض بیانی	بعض بیانی
ص ۲۸۴	بعض نروایا	بعض الزوایا
ص ۲۹۱	ابن قمانص الھندی ھو شاناق	ابن قمانص دراصل شاناق کے سرپرست کا نام ہے جس کے لئے شاناق نے کتاب السموم[ع] لکھی تھی خود شاناق کو ابن قمانص قرار دینا غلط ہے تعجب ہے کہ مؤلف نے ابن ابی اصیبعہ کی عبارت نقل کرنے کے باوجود یہ غلطی کی ہے (رجال السند ص ۱۵۵)
ص ۲۹۱	الطبیت	الطبیب

لکھنے کو اور بہت سی باتیں تھیں لیکن ضروری باتیں تمام تر پیش کی جا چکی ہیں ہمیں یقین ہے کہ ہمارے نشاندہ تمام مقامات سے مؤلف کتاب یا دوسرے اہل نظر و تحقیق کا اتفاق کرنا ضروری نہیں گو ہم اپنے خیالات کی وضاحت میں اپنی معلومات کی حد تک ہم نے دلائل و شواہد بھی بہم پہنچائے ہیں۔

(ع) کتاب السموم کے نسخے برلین کے علاوہ استانبول، موصل اور دار الکتب المصریہ میں محفوظ ہیں ان تمام نسخوں کو سامنے رکھ کر متن کتاب کی تصحیح کی گئی ہے جو ۱۹۳۴ء میں برلین سے شائع کی گئی ایڈیٹر کا نام Bettina Strauss ہے کتاب کی ایک فصل خلیفہ مامون الرشید کے حکم سے حذف کر دی گئی تھی۔ غالباً اس فصل میں لڑکیوں کو زہر خوردنی کی عادی بنانے کی ترکیب لکھی گئی تھی عباس بن سعید الجوہری کے اصل الفاظ یہ ہیں: "قال المامون جنبنی ادبیقطعن هذا الكتاب لجهة السموم التي هذا اهل الجاهلية من الهند ولا حاجة بنا اليه لانه يتلف فيه الطفل من قبل ان يبلغ ... من هذا الكتاب" (کتاب السموم ص ... مطبوعہ برلین ...)

اختلافِ فقہاء کے اسباب

(از مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر دار العلوم معینیہ درگاہ شریف اجمیر)

اختلاف کے بنیادی حیثیت سے دو بڑے سبب ہیں

ذیل میں اختلاف فقہاء کے اسباب بیان کئے جاتے ہیں غور سے دیکھا جائے تو بڑی حد تک یہ اختلاف دو سبب پر مبنی ہے (۱) صحابہ و تابعین کا اختلاف اور (۲) حالات و تقاضا کا اختلاف ہر ایک کی تفصیل یہ ہے،

(۱) صحابہ کرام کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تھی قرآن حکیم کے تشریحی و توضیحی نوٹ تھے آپ کی عبادتیں فتاویٰ فیصلے وغیرہ محفوظ تھے۔ موقع و محل کی مناسبت اور قرائن کی دلالت سے ہر فعل اور حکم کا محل متعین کر کے اس پر عمل کرتے تھے۔ اور انھیں کوئی دشواری نہ پیش آتی تھی۔

لیکن جب انھیں مختلف مقامات پر تمدنی زندگی کی نئے نئے حالات و مسائل سے سابقہ پڑا اور جو کچھ ان کے ذخیرہ میں موجود و محفوظ تھا اس کا دامن ان حالات و مسائل کو سمیٹنے کے لئے ایک حد تک ناکافی ثابت ہوا تو ان حضرات نے اپنی رائے سے اجتہاد کرنا شروع کیا اور علت دریافت کر کے اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط کیا اور ضرورتوں کو پوری فرمایا۔ اس طرح نظام تشریعی کو الٰہی پالیسی کے موافق بنایا۔

صحابہ کے عمل کی تفصیل

علت دریافت کرنے اور اجتہاد کے مطابق حکم دینے کے بعد چند صورتیں پیدا ہوئیں۔

(۱) ایک صحابی نے اجتہاد سے کوئی حکم صادر فرمایا لیکن دوسرے اصحاب کے پاس صحیح حدیث موجود تھی اور اس میں اجتہادی حکم کے خلاف حکم تھا تو صحابی نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے اپنے سابق حکم سے رجوع فرمایا۔

(ب) اجتہادی حکم کے خلاف صحیح حدیث تو نہ دریافت ہو سکی لیکن اجتہاد کے مقابلہ میں وہ حدیث زیادہ قوی ثابت ہوئی ایسی صورت میں بھی حدیث پر عمل کیا اور اجتہادی حکم چھوڑ دیا۔

(ج) اجتہادی حکم کے خلاف ایسی حدیث نہ دریافت ہوئی کہ جس سے قلب کو اطمینان حاصل ہوتا اور سابق رائے کے خلاف تقویت پہنچتی تو اجتہادی حکم ہی کو باقی رکھا اور حدیث پر عمل نہ کیا۔

(د) حدیث کے موجود ہوتے ہوئے بھی بعض اصحاب تک وہ نہ پہنچ سکی اور اس کے خلاف لاعلمی کی حالت میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر فرمایا اور اسی پر قائم رہے۔

رہے اور اجتہاد سے حکم دینے کے بعد اختلاف کی مذکورہ چار صورتیں پیدا ہوئی تھیں ان میں سابق حکم سے رجوع نہیں کیا گیا یا تو حدیث کی عدم صحت کی وجہ سے اور یا حدیث نہ پہنچنے کی وجہ سے یہ دونوں صورتیں بعد میں اختلاف کا سبب قرار پائیں۔

(۲) موقع و محل کی مناسبت سے بعض اصحابؓ نے رسول اللہؐ کے فعل کو قانونی حیثیت دی اور بعض نے اختیاری حیثیت میں رکھا۔ بعض نے فعل کو ثابت و برقرار رکھا اور بعض نے حالات و تقاضا پر محمول کر کے اس کی مدت متعین کی۔ یہ فرق بھی آگے چل کر بعض مسائل میں اختلاف کا سبب بنا۔

(۳) رسول اللہؐ کے فعل کو دیکھ کر بعض صحابہؓ نے کسی صورت پر محمول کیا اور بعض نے کسی پر اور وہ فعل دونوں کا احتمال رکھتا تھا مثلاً حج کے افعال دیکھ کر کسی نے سمجھا کہ رسول اللہؐ قارن (حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے والے) تھے اور کسی نے متمتع (پہلے عمرہ اور پھر حج کرنے والے) سمجھا اور کسی نے مفرد جانا۔

(۴) موقع اور محل کی تعیین میں بعض اصحاب سے سہو اور نسیان ہو گیا اور خلاف حکم دیدیا۔

(۵) اصل موقع و محل تک رسائی نہ ہو سکی جس کی بنا پر احکام کی توجیہ میں اختلاف ہوا۔

(۶) حکم کی علت میں اختلاف ہوا کسی نے اس کی کوئی علت نکالی اور کسی نے کوئی علت قرار دی اور پھر بعد میں اس سے استنباط میں اختلاف رونما ہوا۔

(۷) دو مختلف حدیثوں کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہوا کسی نے ضرورت پر محمول کیا اور کسی نے عمومی حکم ثابت کیا جس سے بعض مسائل میں اختلاف کی شکل پیدا ہوئی۔

تابعین کے عمل کی تفصیل | صحابہؓ کے بعد تابعین کا زمانہ آیا اور انھوں نے رسول اللہؐ کی سنت کے ساتھ ساتھ صحابہؓ کے مختلف اقوال اور مختلف توجیہات و تعبیرات کو محفوظ کیا اور نت نئے حالات و مسائل کے استنباط میں رسول اللہؐ اور صحابہؓ دونوں کو اپنا رہبر بنایا اور ان کی دی ہوئی روشنی سے استفادہ کیا۔

ظاہر ہے کہ اختلاف صحابہؓ میں موجود تھا ہر تابعی کو یہ سہولت نہ حاصل تھی کہ تمام صحابہؓ کے مختلف اقوال جمع کرکے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح کی صورت نکالتا۔ پھر بھی ان حضرات نے جہاں تک ان کے بس میں تھا مختلف اقوال جمع کئے اور ان میں بعض کو بعض پر قوی دلیل کی بنا پر ترجیح دی جو اقوال کمزور نظر آتے انھیں چھوڑ دینے کی ترغیب کی اگرچہ ان میں بعض ایسے بھی تھے جو کسی جلیل القدر صحابی سے مروی تھے۔ علم و تحقیق کی دنیا اور ہے اور جذبات کی دنیا بالکل دوسری ہے ان بزرگوں نے علم و تحقیق کے معیار پر ماسبق کو جانچا اور پرکھا الفاعت و محبت کے جذبہ سے سرشار ہونے کے باوجود رد اور قبول کے معاملہ میں کسی قسم کی رورعایت نہ کی۔

صحابہؓ کے بعد یہی حضرات ایسے تھے جو مختلف مقامات میں لوگوں کی توجہات کا مرکز بن سکتے تھے چنانچہ جہاں جہاں یہ لوگ موجود رہتے وہاں کے لوگوں کے مرکز قرار پائے کسی کی زیادہ شہرت ہوئی تو دور دراز سے سفر کرکے ان سے استفادہ کے لئے لوگ آتے رہتے ان کے پاس رسول اللہؐ کی احادیث تھیں صحابہ کی زندگی تھی۔ ان کے اقوال، فتاویٰ، فیصلے اور ترجیح کی صورتیں وغیرہ سب تھیں . . . . اس کے علاوہ کچھ نئے حالات و مسائل بھی تھے جن میں ان حضرات کی مستقل رائیں تھیں اجتہاد و استنباط کے مختلف طریقہ اور مختلف زاویہ نگاہ تھے تشنگانِ علم و عمل نے تمام چیزوں سے استفادہ کیا اور پھر یہ استفادہ کرنے والے اپنی اپنی جگہ کے مستقل مرکز بنے اور فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام انجام دیا۔ تابعین نے بھی اس سلسلہ میں کوششیں کی تھیں ان میں بعض کی تالیفات اور نوٹس موجود تھے ان حضرات نے ان سے فائدہ اٹھایا۔

ترتیب و تدوین کے وقت فقہا کے پیش نظر چند چیزیں | درج ذیل چیزیں تھیں جو فقہ کی ترتیب و تدوین میں کام آئیں۔

(۱) قرآن حکیم۔ (۲) سنت رسول۔

(۳) صحابہؓ کے اقوال۔ (۴) صحابہؓ کے اختلافی مسائل۔

(۵) تابعین کی رائیں۔

(۶) تابعین کے اختلافی مسائل۔

(۷) حالات و تقاضا۔

(۸) حالات و تقاضا کا اختلاف۔

طریق کار یہ تھا کہ قرآن و سنت کا محل و مقام متعین کرنے میں صحابہؓ کے اقوال کو ترجیح دیتے تھے پھر تابعین کی طرف رجوع کرتے تھے اگر فیصلہ کن بات نہ سمجھ میں آتی اور اختلاف میں ترجیحی صورت نہ نکل سکتی تو اپنے شیوخ (اساتذہ) اور قریب کے دیگر علماء کے اقوال کو ترجیح دے کر مسائل کا استنباط کرتے تھے۔ اس طریق کار میں متفق ہونے کے باوجود اختلاف کی درج ذیل صورتیں تھیں۔

صحابہؓ کے اختلاف پر مبنی چند صورتیں

(۱) معانی کے سمجھنے میں صحابہؓ کا اختلاف جیسے لفظ قرء کو کسی نے ایک معنی میں لیا اور کسی نے دوسرے معنی میں لیا۔

(۲) قرآن و سنت کے موقع و محل کے تعین میں صحابہ کا اختلاف۔

(۳) سنت کو قانونی حیثیت دینے اور قبول کرنے کے شرائط میں اختلاف۔

(۴) صحابہؓ کے مختلف اقوال کا مختلف تابعین کے ذریعہ پہنچنا اور اپنی اپنی معلومات کی بنا پر ترجیحی صورت قائم کرنا، کسی کے نزدیک ترجیح کی کوئی صورت تھی اور کسی کے نزدیک دوسری تھی۔

(۵) اپنے اپنے شیوخ اور قریب کے لوگوں سے استفادہ اور ان کی رایوں کو ترجیح دینا۔

(۶) اختلافی امور میں اپنے اپنے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق فیصلہ کرنا۔

(۷) ایسی حدیث کی دریافت جو تابعین سے انھیں نہ پہنچی تھی ایسی صورت میں حدیث کو ترجیح دینا اور تابعین کے اقوال کو رد کر دینا پھر کسی کو یہ حدیث پہنچی اور کسی کو نہ پہنچی۔

(۸) ایک حدیث کسی کو ایسے ذریعے سے پہنچی جو اس کے نزدیک قابلِ اعتبار تھا اور دوسرے کو اس ذریعے سے نہ پہنچی، اس بنا پر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا۔

(۹) بعض حدیث کے مقابلہ میں صحابہؓ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا اور کسی نے صرف حدیث پر عمل کرنا اور

سی کا اقوال پر عمل کرنا۔

(۹) خود صحابہؓ کے اقوال و افعال میں مقام و محل کی تعیین میں اختلاف۔

(۱۰) تابعین کے اقوال و افعال میں بھی مذکورہ قسم کا اختلاف۔

حالات وتقاضا پر مبنی اختلاف کی چند صورتیں

(۲) یہ صورتیں صحابہ وتابعین کے اختلاف پر مبنی تھیں حالات وتقاضا پر مبنی درج ذیل صورتیں تھیں۔

(۱) حکم کی علت میں اختلاف اس کی ایک صورت صحابہؓ کے اختلاف پر مبنی تھی اور دوسری صورت حالات وتقاضا پر مبنی تھی۔

(۲) نت نئے حالات و مسائل کا حل دریافت کرنے کیلئے مختلف اصول وضع کرنا اور مقررہ اصول کے تحت ان کا حل دریافت کرنا کسی نے اس کے لئے کوئی اصول وضع کیا اور کسی نے دوسرے اصول سے کام لیا۔

(۳) حالات وضرورت کی نوعیت وکیفیت میں اختلاف اور انھیں کسی اصول کے ماتحت لانے اور نہ لانے کے طریقہ میں اختلاف۔

(۴) استدلال و استنباط کے طریقوں میں اختلاف۔

(۵) ماقبل کی شریعت کہیں کسی شریعت کے بقایا احکام موجود تھے اور کہیں کسی کے اور ان کے آپس میں اختلاف تھا۔

(۶) عرف ورواج کا اختلاف۔

(۷) ملکی قانون کا اختلاف۔

غرض یہ وجوہات تھے جن کی بنا پر مختلف فقہار کے مختلف مذاہب قائم ہوئے بعض کے ختم ہوگئے بعض کی رفتار ترقی سست رہی اور بعض کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی اسی طرح بعض فقہار کو عملی ضروریات سے زیادہ سابقہ پڑا بعض کو کم اور بعض کو نہایت کم۔ اگر عمومی حیثیت سے ان حضرات کو قانون کی عملی ضروریات سے براہ راست سابقہ پڑتا تو یقیناً فقہ میں وسعت اس سے زیادہ ہوتی جو اس وقت ہے جیسا کہ امام ابویوسفؒ وغیرہ کی کتاب الخراج وغیرہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ فقہار متقدمین میں جتنی وسعت ملتی ہے

رگوں میں مختلف اسباب کی بنا پر وہ وسعت ہی ناپید ہے۔

محدثین اور فقہاء دو مقابل گروہ نہ تھے

محدثین اور فقہاء کے نوعیتِ کار میں فرق کو بھی سمجھ لینا چاہیئے تاکہ مذکورہ اختلاف کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ در اصل یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے مقابل یا مخالف نہ تھے بلکہ کام کی نوعیت میں فرق تھا۔ ایک کا مرکزِ توجہ فقہ کی ترتیب تدوین کا تھا اور دوسرے کا کام حدیث کی جمع و تدوین تھا۔ اس بنا پر لازمی طور سے احکام و مسائل کی دریافت میں ایک حد تک فرق رونما ہوگا۔ لیکن کوئی فقیہ بھی ایسا نہیں ہے جو صحیح حدیث کی موجودگی اور اس تک صحت کے ساتھ پہنچنے کی صورت میں وہ اپنی رائے اور اجتہاد کو ترجیح دے۔ اسی طرح کوئی محدث ایسا نہیں ہے جو حالات و ضرورت کی بنا پر احکام و مسائل کا حل نہ دریافت کرے البتہ فقیہ اپنے مقررہ اصول و ضوابط کے تحت مسئلہ کا حل تلاش کرے گا اور محدث اوپر کی کسی سند کے تحت اس کا جواب دے گا۔ محدث کے سامنے چونکہ دوسری راہیں ایک حد تک مسدود ہیں اس بنا پر روایتوں کے قبول کرنے میں وہ لازمی طور پر فراخ حوصلہ ہوگا اور فقیہ کے سامنے دوسری راہیں بھی ہیں اس لئے روایتوں کو زیادہ جانچ پرکھ کر قبول کرے گا۔

محدثین کا طریقہ

اس کے علاوہ دونوں کے مزاج اور طبیعت میں بھی اختلاف ہے ایک پر روایت کا غلبہ ہے اور دوسرے پر درایت کا غلبہ ہے، اس کا اثر بھی احوال و مسائل کی دریافت میں رونما ہوگا۔ مثلاً سنت سے مسائل کے استنباط میں محدث اس کی رعایت نہ کرے گا کہ فقہاء نے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں کیا، اس کے راوی کسی خاص شہر اور گھر کے باشندے ہیں یا کسی خاص طریقہ سے مروی ہے یا نہیں ہے۔ صحابہ کا عمل ثابت ہے یا نہیں ثابت ہے۔ حدیث کی موجودگی میں محدث کسی صحابی کے قول اور کسی مجتہد کے اجتہاد کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہ سمجھے گا، ہاں اگر حدیث انتہائی تلاش کے باوجود نہ مل سکی تو پھر صحابہ و تابعین کے اقوال کی طرف وہ رجوع کرے گا، ان میں بھی کسی شہر اور کسی طبقہ کی خصوصیت نہ ملحوظ رکھے گا البتہ اقوال کے اختلاف کی صورت میں اس کے قول کو ترجیح دے گا جو زیادہ عالم، زیادہ پرہیزگار اور زیادہ یاد رکھنے والا اور زیادہ مشہور ہوگا۔

مگر کسی مسئلہ میں کسی [illegible] نہ مل سکے گا تو قرآن و سنت کے حکم کی عمومیت [illegible]

اور کنایہ کے طریق سے ترجیحی صورت پیدا کرے گا یا نئے مسئلہ کی صورت میں حل ڈھونڈے گا اس سے بھی کام نہ چلا تو مجبور ہو کر کسی ملتے جلتے مسئلہ پر سرسری نظر ڈال کر ویسا ہی حکم صادر کرے گا لیکن فقہاء کے مقرر کردہ قیاس کے فنی قواعد کی پابندی کا لحاظ نہ رکھے گا۔

تدوینِ حدیث سے ایک بڑے فتنہ کا انسداد ہوا۔

محدثین کے تدوینِ حدیث کے کارنامہ نے امت کو ایک بڑے فتنہ سے بچا لیا ہے رائے اور عقل کا دروازہ کھلنے کے بعد پھر اس کو قاعدہ و قانون کا پابند بنانا نہایت مشکل تھا۔ امت کو اعتدال پر رکھنے کے لئے اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ ایک طبقہ ایسا پیدا ہو جو عقل اور رائے کے آزادانہ استعمال کی مخالفت کرے اور عملی طور پر اس کا ثبوت فراہم کر دے کہ محدود طریقہ پر عقل اور رائے کے اعتبار سے بھی کام چل جاتا ہے۔

محدثین نے جس بلند ہمتی اور عالی ظرفی سے تدوینِ حدیث کے فرائض انجام دیئے ہیں تاریخ میں اسکی نظیر نہیں ملتی ہے بس قدرتی انتظام تھا اور قدرت ہی نے ان حضرات سے یہ کام لیا ان کی جدوجہد کی بدولت بہت سی وہ روایتیں بھی جمع اور عام ہوگئیں جو بعض فقہاء تک نہ پہنچی تھیں یا ان کی طرف زیادہ توجہ نہ کی گئی تھی۔ ان حضرات میں جو محققین تھے انھوں نے فنِ روایت کو مستقل فن کی حیثیت دی اس کے اصول وضوابط مقرر کئے حدیث کے جانچنے کے طریقے وضع کئے حدیث کے درجے اور مراتب قائم کئے یہ ساری بحثیں نہایت شاندار اور نفیس ہیں جن کے مطالعہ کے بعد ہی انسان انکی خوبی سے واقف ہو سکتا ہے۔

تاریخ الردّۃ

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۶)

قُرّہ بن ہُبَیرہ کو ابوبکرؓ کے پاس لایا گیا، اُس نے کہا: رسول اللہؐ کے خلیفہ، بخدا میں کافر نہیں ہوا، عمرو بن العاص سے پوچھئے، وہ میری وفاداریِ اسلام کی شہادت دیں گے، جب وہ عُمان سے آرہے تھے تو میں اپنی قوم کے سَو آدمی لے کر ان کی حفاظت کرنے نکلا تھا اور اس سے پہلے میں نے ان کی خوب آؤبھگت کی اور اونٹ ذبح کئے۔" ابوبکر صدیقؓ نے عمروؓ سے پوچھا تو اُنھوں نے کہا: "میں قُرّہ کے گھر ٹھہرا، میں نے کسی کو ان سے زیادہ مہمان نواز نہیں پایا، یہی نہیں وہ خطرناک علاقہ سے نکالنے کے لئے اپنے سَو آدمی لے کر میرے ساتھ گئے۔" پھر عمروؓ نے وہ باتیں ابوبکر صدیقؓ کو سنائیں جو قرہ نے بطور خیر سگالی ان سے کی تھیں، اس پر قرہ نے کہا: "رہنے دو ان باتوں کو عمرو!" عمروؓ: "تم رہنے دیتے تو میں بھی رہنے دیتا۔" ابوبکرؓ نے قرہ کو کوئی سزا نہ دی، اور معاف کر دیا، اور امان نامہ لکھدیا، عُیَینہ نے بھی اپنی برأت پیش کی، ابوبکرؓ نے اس کو بھی معاف کر دیا، اور امان نامہ لکھدیا، حالانکہ وہ بنو عامر کے ان اکابر میں تھا جو اسلام سے باغی ہو گئے تھے، ان اکابر میں عَلقمہ بن عُلاثہ نے توبہ نہیں کی اور ارتداد پر قائم رہا، ابوبکر صدیقؓ نے اس کی لڑکی اور بیوی کو گرفتار کرنے پر لوگ مامور کر دیئے۔ اس پر اس کی بیوی نے کہا: ابوبکر ہوتے کون ہیں مجھے گرفتار کرنے والے، عَلقمہ کافر ہوا تو ہوا، میں تو نہیں ہوئی،" ابوبکر صدیقؓ نے اس سے تعرض نہ کیا۔ عمر فاروقؓ کے زمانہ میں علقمہ نے دوبارہ اسلام قبول کیا تو خلیفہ نے اس کی بیوی کو سسرال لوٹنے کی اجازت دیدی۔

خالد بن ولیدؓ نے بنو عامر اور دوسرے مرتد باغیوں سے جو ان کے پاس آئے اور جنھوں نے وفاداری اسلام کا عہد لیا، سارے ہتھیار رکھوائے جو ان کے پاس تھے اور چھپے ہتھیاروں کے لئے قسم لی۔ جس نے قسم کھا لی اس کو چھوڑ دیا، اور جس نے قسم کھانے سے انکار کیا اس کو گرفتار کر لیا اور اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک وہ چھپے ہتھیار نہ لے آیا۔ اس طرح خالدؓ نے بہت سے ہتھیار فراہم کر لئے اور ان لوگوں کو دیئے جنھیں ضرورت تھی۔ ہتھیار اور ہتھیار پانے والے کے نام رجسٹر کر لئے گئے اور جب لڑائی ختم ہوئی تو لینے والوں نے ہتھیار واپس کر دیئے، یہ سب ہتھیار خالدؓ، ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں لے گئے۔

یزید بن شریک فزاری کے والد نے بیان کیا کہ جب خالد بن ولیدؓ بزاخہ کی مہم سے فارغ ہوئے تو میں اسد اور غطفان کے ایک وفد کے ساتھ ابوبکر صدیقؓ سے ملا۔ اسد اور غطفان کے بہت سے لوگ اپنے علاقہ سے کھسکنے لگے تھے اور ابوبکر صدیقؓ کے پاس جمع ہو رہے تھے۔ ان میں سے کچھ نے خالدؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی اور کچھ نے نہیں کی تھی۔ ہمارا وفد ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ہم سے خلیفہ نے کہا: دو باتوں میں کوئی ایک پسند کر لو: حرب مجلیہ یا سلم مخزیہ" وفد کے ایک سربرآوردہ رکن خارجہ بن حصن فزاری نے کہا: حرب مجلیہ سے تو ہم واقف ہیں، لیکن سلم مخزیہ ہم نہیں جانتے۔" ابوبکر صدیقؓ: وہ یہ ہے کہ تم اس بات کا اقرار کرو کہ ہمارے مقتول جنت میں جائیں گے اور تمہارے دوزخ میں، ہماری جن چیزوں پر تم قابض ہو وہ لوٹا دو گے اور ہم تمہاری کوئی چیز نہیں لوٹائیں گے، تم ہمارے مقتولوں کا خون بہا دو گے اور ہم تمہارے مقتولوں کا خون بہا نہیں دیں گے، اور ہمارے ہر مقتول کا خون بہا سو اونٹ ہوں گے جن میں سے چالیس حاملہ اونٹنیاں ہوں گی، ہم تمہاری ساری زرہیں اور گھوڑے لے لیں گے اور تمہیں اونٹ چرانے کے لئے چھوڑ دیں گے اور دیکھیں گے کہ تمہارا طرز عمل معاندانہ رہتا ہے یا تم اسلام کے وفادار ہو جاتے ہو۔" خارجہ بن حصن: خلیفہ رسول اللہؐ ہم اسلام کے وفادار رہیں گے!" ابوبکر صدیقؓ: اچھا تو اس بات کا عہد کرو کہ پوری طرح قرآن کے مطابق زندگی گذارو گے اور اپنے بال بچوں کو قرآن کی تعلیم دو گے

اور بیضاں کی زکاۃ ادا کروگے"۔ وفد نے ان سب باتوں کا عہد کیا۔ ابوبکر صدیقؓ نے عقنی زمین اور گھوڑے چھکے اسد و غطفان سے لے لئے۔ ان کی وفات پر عمر فاروقؓ نے یہ دیکھ کر کہ اسلام کی جڑ مضبوط ہو گئی ہے زمین اور گھوڑے ان کے مالکوں یا مالکوں کے قریبی رشتہ داروں کو لوٹا دئے۔

جب خالدؓ نے طلیحہ، بنو عامر اور آس پاس کے باغیوں کو ٹھکانے لگا چکے تو انھوں نے ظاہر کیا کہ ابوبکر صدیقؓ کا حکم ہے کہ وہ بنو تمیم اور یمامہ (بنو حنیفہ) کا رخ کریں۔ انصار کے لیڈر ثابت بن قیسؓ نے کہا "ہمیں تو یہ ہدایت ہے نہیں اور ہم تو آگے نہیں جائیں گے (اور یہیں ٹھہر کر خلیفہ کی اگلی ہدایات کا انتظار کریں گے)۔ ہم کافی کمزور ہو گئے ہیں، مسلمان تھک گئے ہیں، اور ان کے گھوڑے دبلے ہو گئے ہیں"۔ خالدؓ: "میں کسی کو مجبور نہیں کرتا، اگر چاہو تو میرے ساتھ چلو اور چاہو تو یہیں ٹھہرے رہو"۔ یہ کہکر خالدؓ اور وہ مہاجر و عرب جو چلنے کو تیار ہوئے، بنو تمیم کے علاقہ اور یمامہ کی طرف بڑھ گئے۔ انصار ایک یا دو دن ٹھہرے رہے، پھر ان میں باہمی ملامت شروع ہوئی، انھوں نے کہا ہمارا اقدام عقل و مصلحت کے خلاف ہے، بخدا اگر مسلمانوں کو شکست ہوئی تو وہ کہیں گے تم نے ان کے ساتھ غداری کی اور ان کا ساتھ چھوڑ دیا، اس رسوائی کا داغ کبھی ہمارے ماتھے سے نہیں چھوٹے گا، اگر خالد کی فوج کو فتح حاصل ہوئی تو تم اس نعمت سے محروم رہوگے، لہذا خالد سے کہلا دو کہ اتنا ٹھہر جائیں کہ ہم اُن سے آملیں۔ انصار نے مسعود بن سنان اور بقول بعض ثعلبہ بن غنمہ کو یہ پیغام دے کر بھیجا، خالدؓ نے پیش قدمی روک دی اور جب انصار ان کے کیمپ کے نزدیک آگئے تو وہ اور ان کی فوج نو واردوں کا استقبال کرنے بڑھے (۲۵) انصار خالدؓ کے کیمپ میں فروکش ہوئے۔

خالدؓ کل فوج کے ساتھ بُطاح کے نخلستان آئے جو بنو تمیم کے علاقہ میں تھا یہاں کوئی مخالف پارٹی ان کو نہیں ملی، انھوں نے آس پاس دستے بھیجدیئے خود ان کے دستے میں ابو قتادہ انصاریؓ بھی تھے، ابو قتادہؓ راوی ہیں کہ ہمیں ایک شخص ملا، ہم نے پوچھا: "تم کس قبیلہ سے ہو؟" اس نے کہا: بنو حنظلہ سے ہم نے پوچھا: وہ لوگ کہاں ہیں جو زکاۃ روک رہے ہیں؟" اس نے وہ جگہ بتائی جہاں وہ تھے۔ میں نے پوچھا ہمارے اور ان کے درمیان کتنا فاصلہ ہے؟ اس نے کہا: ایک رات۔ ہم تیزی سے بڑھے اور صبح نکلتے

نکلتے ان کے پاس پہنچ گئے۔ وہ ہمیں دیکھ کر ڈر گئے اور آپنے ہتھیار سنبھال لئے اور پوچھا: تم کون ہو؟ ہم نے کہا مسلمان، انھوں نے کہا ہم بھی مسلمان ہیں" وہ بارہ نفر تھے اور ان میں مالک بن نُویرہ بھی تھا۔ ہم نے کہا: ہتھیار رکھ دو اور ہمارے بس میں ہو جاؤ" انھوں نے ایسا کیا۔ ہم ان کو پکڑ کر خالدؓ کے پاس لائے۔ ابو قتادہؓ نے ان کا جو قصہ بیان کیا ہے وہ ذرا آگے بیان ہوگا انشاء اللہ

ہم یہاں مالک بن نُویرہ کا تعارف کراتے ہیں۔

مالک کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو حنظلہ کا جن کے مالک سردار تھے مُحصّلِ زکاۃ مقرر کرکے بھیجا تھا، مالک نے زکواۃ جمع کی، لیکن جب ان کو رسول اللہ کی وفات کی خبر ملی تو انھوں نے زکاۃ کے اونٹ جن سے لئے تھے ان کو لوٹا دئے، اس لئے ان کا نام جفول (لوٹانے والا) پڑ گیا، انھوں نے بنو حنظلہ کو جمع کرکے کہا: اس شخص (رسول اللہ) کا انتقال ہوگیا ہے، اگر قریش میں اس کا کوئی جانشین ہوا تو ہم اس کو تسلیم کرلیں گے بشرطیکہ وہ ہم سے خود کو تسلیم کرانا چاہے اور پچھلی زکاۃ طلب نہ کرے، تم اپنی دولت اغیار کو کیوں دو، تم خود اس کے زیادہ مستحق اور اہل ہو" یہ تقریر سنکر قبیلہ کے اکثر لوگ خوشی خوشی اس کے متبع ہو گئے۔

یہ دیکھ کر ابن تعنب جو بنی یربوع کے لیڈر تھے کھڑے ہوئے اور کہا: صاحبو! آپ کی یہ خام خیالی ہے اگر آپ چاہیں کہ ایک طرف زکاۃ واپس لے لیں اور دوسری طرف خدا اپنی عنایتوں سے آپ کو نوازتا رہے، آپ مصیبتیں مول لیں اور خدا آپ کو خیر و عافیت سے رکھے، آپ کفر کو اپنا شعار بنائیں اور اسلام کے امن سے مستفید ہوتے رہیں، آپ نے اپنی دولت کا بہت تھوڑا حصہ الگ کیا ہے (زکاۃ میں) خدا کا حکم مانئے اور مالک کے مشورہ پر عمل نہ کیجئے، یہ سن کر مالک کھڑے ہوئے اور کہا: صاحبو! میں نے بطور اکرام و شفقت آپ کی زکاۃ لوٹائی ہے، ایسے لوگ برابر کھڑے ہوتے رہیں گے جو میرے زکاۃ واپس کرنے اور آپ کی زکاۃ واپس لینے کی مذمت کریں گے، یہ لوگ نہ تو مجھے نقصان سے بچا سکتے ہیں اور نہ آپ کو کوئی فائدہ پہنچا سکتے ہیں، بخدا نہ تو مجھے اپنا مال آپ کی نسبت زیادہ پیارا ہے اور نہ میں آپ کی نسبت موت سے زیادہ گھبراتا ہوں، اور بزدل جلد

وقت اگر میں ٹھہرا رہوں تو میں آپ کو دشمن کے سامنے کرکے چھپ نہیں جاؤں گا، اور میں اگر خطرے کے وقت بھاگ جاؤں تو میرے پیر آپ سے زیادہ تیز بھی نہیں دوڑیں گے۔" یہ تقریر کام کر گئی ان کے قبیلہ بنو حنظلہ نے ان کو منا لیا اور اپنا معاملہ ان کے سپرد کر دیا اور کہا: آپ کی جنگ ہماری جنگ ہے اور آپ کی صلح ہماری صلح' انھوں نے زکاۃ واپس لے لی لیکن ان کے بارے میں خدا کا جو حکم تھا وہ پورا ہو کر رہا، مالک نے اس موقع پر یہ شعر کہے:-

وقال رجال سدّد الیوم مالک   وقال رجال مالک لم یسدد

کچھ لوگوں نے کہا آج مالک نے بالکل ٹھیک بات کی   اور کچھ کہتے ہیں کہ اس کی باتیں درست نہیں

فقلت دعونی لا أبا لأبیکم   فلو أخطر رأیا فی المعاد ولا البد

فریق ثانی سے میں نے کہا تمہارا دادا مرے میرے پیچھے مت پڑو   میرا طرز عمل نہ شروع میں غلط تھا نہ اب ہے

وقلت خذوا أموالکم غیر خائف   ولا ناظر فیما یجیٔ به غد

میں نے ان سے کہا بے دھڑک ہو کر اور انجام سے قطع نظر کرکے اپنا مال لے لو۔

فان قام بالأمر المخوف قائم   اطعنا وقلنا الدین دین محمد

اگر محمدؐ کا کوئی جانشین ہو جس کا دھڑکا ہے   تو ہم اس کی اطاعت کریں گے اور کہیں گے محمدؐ کا دین ہی سچا ہے

ان اشعار کا جب ابو بکرؓ اور مسلمانوں کو علم ہوا تو ان کو مالک پر بہت غصہ آیا اور خالد بن ولیدؓ نے عہد کیا کہ اگر مالک ان کے ہاتھ لگ گئے تو وہ ضرور ان کو قتل کر دیں گے اور ان کے سر کا چولہا بنا کر اس پر ہانڈی چڑھائیں گے، خالدؓ کا بھیجا ہوا دستہ جب مالک اور ان کی قوم کے ایک گروہ کو پکڑ کر لایا تو دستہ کے، کچھ لوگوں نے کہا کہ ہم نے اذان دی تو انھوں نے (مالک اور ان کے ساتھیوں نے) بھی دی، ہم نے اقامت پڑھی تو انھوں نے بھی پڑھی، ہم نے نماز ادا کی تو انھوں نے بھی کی' ابو بکر صدیقؓ کی خالدؓ کو ہدایت تھی کہ جب کسی گھر سے اذان کی آواز سنو تو اہل خانہ کو کوئی ضرر نہ پہنچانا جب تک ان سے یہ دریافت نہ کر لو کہ اسلام کی کیا بات تم کو ناپسند ہے اور تم کیا چاہتے ہو اور جس گھر سے تم اذان کی آواز نہ سنو اس پر حملہ کر دینا اور اہل خانہ کو قتل کر دینا اور

جلا دیا، دست کے کچھ لوگوں نے کہا کہ مالک اور ان کے ساتھی مسلمان نہیں ہیں، کیونکہ انھوں نے مالک اور ساتھیوں کو نہ تو اذان دیتے سنا نہ تکبیر کہتے، اور یہ کہ ان کو قتل کرنا اور ان کے بال بچوں کو غلام بنانا درست ہے، خود خالدؓ کی بھی ان کے بارے میں یہی رائے تھی، ابو قتادہ انصاریؓ بھی خالدؓ کے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا تم اِن لوگوں کو قتل کر دوگے تو انھوں نے کہا ہاں میں نے کہا: بخدا تمہارے لئے ان کا قتل کرنا جائز نہیں، وہ مسلمان ہیں اس لئے ہم ان کے خلاف کوئی کاروائی نہیں کر سکتے، میں تمہاری رائے سے متفق نہیں ہوں" خالد نے ان کو قتل کرا دیا، میں جلدی جلدی ابوبکرؓ کے پاس مدینہ گیا، ان کو مالک کے قتل کی خبر دی اور کہا کہ خالد نے بڑا سنگین کام کیا ہے، عمرؓ اس معاملہ میں میرے ہم نوا تھے، انھوں نے بھی خالد کے اس فعل کی مذمت کی اور کہا کہ خالد کو سنگسار کیجئے وہ اسی سزا کے مستحق ہیں" ابوبکرؓ: بخدا میں تو ایسا کر نہیں سکتا، خالد سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے۔"

یعقوب بن محمد زہری اور واقدی نے مالک بن نویرہ کے قتل سے متعلق مذکورہ بیان سے مختلف بیانات پیش کئے ہیں جن کو میں نظر انداز کرتا ہوں، ان میں سے ایک میں ہے کہ خالد نے اپنے عہد کے مطابق مالک کے سر کا چولھا بنایا جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا، ان کے سر پر جو گھنے بال تھے لوگوں نے بالوں میں آگ لگا کر پھونکا تو ہانڈی گرم ہو گئی، آگ سر کی کھال تک نہ پہنچی، خالدؓ جب مدینہ آئے تو ابوبکرؓ نے مالک بن نویرہ کے قتل پر جن کے اسلام کی ابو قتادہؓ وغیرہ نے شہادت دی تھی ان کو سخت و سست کہا، خالدؓ نے اپنے کئے کی صفائی پیش کرتے ہوئے کہا کہ میں نے مالک کی زبان سے ایسی باتیں سنیں جن سے ان کو سزائے موت دینا جائز ہو گیا، ابوبکرؓ نے ان کی صفائی قبول کی۔ متمم بن نُوَیرہ نے اپنے بھائی (مالک) کے ماتم میں بہت سے قصیدے کہے جن میں وہ قصیدہ خاص طور پر مشہور ہے جس کے دو شعر یہ ہیں :۔

وکنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ   من الدھر حتی قیل لن یتصدعا

فلما تفرقنا کانی ومالکا   لطول اجتماع لم نبت لیلۃ معا

کہا جاتا ہے کہ عمر بن خطابؓ نے متمم بن نویرہ سے کہا کہ میری خواہش ہے کہ میں بھی تمہاری طرح اپنے بھائی زیدؓ کے (جو جنگ یمامہ میں شہید ہوئے تھے) مرثئے کہتا' متمم نے کہا: ابو حفص اگر میں جانتا کہ میرے بھائی کا ٹھکانہ (مراد جنت) وہی ہے جو تمہارے بھائی کا ہے تب تو ان کے مرثئے کہتا ہی نہیں!" عمر فاروقؓ یہ سن کر پھڑک گئے اور بولے: "جیسی میرے بھائی کی تم نے تعزیت کی آج تک کسی نے نہیں کی!"

مسیلمہ کذاب اور اہل یمامہ کے ارتداد کا ذکر

رافع بن خدیج: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو عرب قبیلے آئے ان میں سب سے زیادہ سخت دل اور اسلام سے کم سے کم متاثر ہونے والا قبیلہ بنو حنیفہ کا تھا۔ مسیلمہ کے وفد کا حال پہلے ذکر رسول اللہ میں گذر چکا ہے، جب وفد کے لوگوں نے بتایا کہ ہم نے مسیلمہ کو اپنے خیموں کی نگرانی کے لئے پیچھے چھوڑ دیا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ یہاں تم سے برا نہ رہتا"

۲۵ ابن عباسؓ راوی ہیں کہ جب مسیلمہ اپنی قوم (بنو حنیفہ) کے ساتھ رسول اللہؐ کی پاس آیا تو اس نے کہا: "اگر محمدؐ اپنے بعد خلافت مجھے دیدیں تو میں ان کے کہنے پر چلوں!" وہ رسول اللہؐ سے ملنے آیا ثابت بن قیس بن شماسؓ آپ کے پاس تھے' اور آپ کے ہاتھ میں کھجور کی ایک لکڑی تھی مسیلمہ پاس آکر کھڑا ہوا تو رسول اللہؐ نے فرمایا: اگر تم آگے بڑھے تو تم پر خدا کی مار پڑے گی اور پیچھے لوٹے تو خدا تمہاری اینٹ سے اینٹ بجادے گا میں تم کو ویسا ہی پا رہا ہوں جیسا میں نے تم کو (خواب میں) دیکھا تھا، اگر تم مجھ سے کھجور کی یہ لکڑی بھی مانگو تو میں نہ دوں اور یہ ثابت تمہارے سوالات کا جواب دیں گے!" ابن عباسؓ کہتے ہیں میں نے ابوہریرہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا مفہوم پوچھا: "میں تم کو ویسا ہی پا رہا ہوں جیسا میں نے تم کو دیکھا تھا" تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ دو سونے کے کڑے میرے ہاتھ میں ہیں، میں نے ان پر پھونک ماری تو وہ اڑ گئے، ان میں سے ایک یمامہ میں گرا اور دوسرا

یمن میں تو رسول اللہؐ سے پوچھا گیا کہ اس خواب کی تعبیر کیا ہے تو انھوں نے کہا: "کچھ دن بعد دو جھوٹے نبوت کا دعویٰ کریں گے" (یمن میں اسود عنسی اور یمامہ میں مسیلمہ)

جب مسیلمہ اپنی قوم کے ساتھ یمامہ لوٹا تو وہ اسلام سے منحرف ہو گیا اور نبوت میں رسول اللہؐ کا شریک بن بیٹھا اور اس وفد سے جو اس کے ساتھ مدینہ گیا تھا کہا: "جب تم نے میرا محمدؐ سے ذکر کیا (کہ ہم خیموں کی نگرانی کے لئے اُس کو پیچھے چھوڑ آئے ہیں) تو انھوں نے کہا تھا کہ "وہ تم سے برا نہ رہتا"۔ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ محمدؐ کو معلوم تھا کہ مجھے نبوت میں ان کا شریک بنا دیا گیا ہے"

کچھ عرصہ بعد مسیلمہ نے رسول اللہؐ کو یہ مراسلہ بھیجا: -

"مسیلمہ (؟) رسول اللہ کی طرف سے محمد رسول اللہ کے نام: مجھے آپ کے ساتھ نبوت میں شریک کیا گیا ہے (یعنی خدا کی طرف سے) آدھی زمین ہماری ہے اور آدھی قریش کی، لیکن قریش حق مار لوگ ہیں"۔ مسیلمہ کے دو سفیر یہ خط لے کر رسول اللہ کے پاس آئے خط پڑھ کر آپ نے ان سے پوچھا: "نبوت کے معاملہ میں تمھاری کیا رائے ہے" تو وہ بولے: "جو مسیلمہ کی رائے وہی ہماری رائے"۔ رسول اللہؐ: "اگر سفیروں کا مارنا جائز ہوتا تو میں تمھیں قتل کر دیتا"۔ رسول اللہؐ نے مسیلمہ کو یہ جواب دیا:

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ محمد رسول اللہ کی طرف سے مسیلمہ کذاب کو۔ واضح ہو کہ زمین کا مالک خدا ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اس کا وارث بنا دیتا ہے، اور آخرت کی سرخروئی خدا ترسوں کے لئے ہے"۔

ابن اسحاق: یہ ۱۰ھ کے آخر کا واقعہ ہے، دوسرے مورخ کہتے ہیں کہ یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب رسول اللہؐ حجۃ الوداع (آخری حج) کر کے لوٹے اور مرضِ موت میں مبتلا ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم

رہنمائے قرآن

ذکرِ مصحفی

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی یونیورسٹی لائبریری دہلی)

(۵)

اب یہ سوال خود بخود پیدا ہوتا ہے کہ جب مولوی عبد القادر غمگین رامپوری، خود مصحفی سے جا کر ملے ہیں، اور اُن سے اپنی ملاقات کا حال روزنامچے میں لکھ رہے ہیں، تو ان کی حیثیت شاہدِ عینی کی ہوئی۔ پھر ان کی شہادت قبول کرنے میں تامل کیوں ہو۔ اس کا ایک پہلو تو واقعاتی ہے، جسے ہم گذشتہ صفحات میں پیش کر چکے ہیں، اور دوسرا پہلو ظنی و قیاسی۔ یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ روزنامچہ نگار کو تسامح ہوا ہو، مصحفی نے اکبر پور ہی بتایا ہو۔ اور تحریر کے وقت اسے یاد نہ رہا ہو۔ یا سہوِ قلم سے ایسا لکھ دیا ہو۔ یہ بات کچھ ایسی بعید بھی نہیں۔ بیشتر سفرنامے اور روزنامچے ایسی غلطیوں سے معمور نظر آتے ہیں۔ مشہورِ عالم سیاح، ابن بطوطہ جب ہندوستان آیا تھا اور یہاں کی سیر و سیاحت کرنے کے بعد اپنے وطن طنجہ کو واپس ہونے لگا تو اس کے تمام کاغذات اور سیاحت کی یادداشتیں ایک طوفانی حادثے میں دریا برد ہو گئی تھیں۔ مجبوراً، اپنے وطن پہنچکر محض حافظے پر اعتماد کر کے اس نے سفرنامہ مرتب کیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ بعض عجیب و غریب قسم کی باتیں اُس میں راہ پا گئی ہیں جو بیک نظر ہی غلط معلوم ہوتی ہیں۔

دوسرا شبہہ یہ ہے کہ مولوی عبد القادر غمگین، سیلانی آدمی تھے، اور سیر و سیاحت ان کا خاص شغل تھا امروہہ سے اور وہاں کے سربرآوردہ خاندانوں سے وہ نا واقف نہ ہوں گے خصوصاً ایسی صورت میں کہ وہ غالباً ۱۸۰۰ء کے لگ بھگ امروہہ کے کوتوال بھی رہے تھے[۵]۔ اور اُس زمانے میں امروہہ کی کوتوالی محلہ چوک میں تھی جو محلہ کالی گڑھی سے بالکل متصل ہے۔ اور جہاں مصحفی اور

---

۵ اردو ادب، جلد ۳ شمارہ ۱، ص ۲۷۔

… کے خاندان کی سکونت بتائی جاتی ہے ۔ مجھے اندیشہ ہے کہ مصحفی نے قصداً اپنے وطن کو ان پر ظاہر نہ کیا ہوگا ۔ اس کے دو اسباب ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ وہ کوئی عالی نسب انسان نہیں تھے اور کم و کم مصحفی کے زمانے میں نسبی امتیاز کی بڑی اہمیت تھی ۔ دوسری بات یہ کہ مگین کی ملاقات سے پہلے "نسر کہ مصحفی دانشا" ہو چکا تھا اور وہ اپنے کلام کو مستند ظاہر کرنے کے لئے اپنے دہلوی ہونے کا تذکرہ جگہ جگہ فخر کے ساتھ کرتے رہتے تھے ۔ شاید اسی لئے انھوں نے اپنا مولد مخفی رکھا ہوگا ۔

د ۔ امروہہ | اکبر پور سے مصحفی کے تعلق کی وضاحت پہلے کر دی گئی ۔ تلم گرٹھ (یا بلبھ گڑھ) کے بارے میں مولوی عبدالقادر کے بیان کے سوا اور کوئی خارجی یا داخلی شہادت ملتی نہیں ۔ اب امروہے کے مولد و مسکن ہونے کا ثبوت باقی رہ جاتا ہے ۔ اس سلسلے کی بھی کچھ شہادتیں اوپر گذر چکی ہیں ، جن میں خود مصحفی کے بیانات بھی ہیں جن سے ان کی سکونت امروہہ کا حال کھلتا ہے ۔ دوسری شہادت سید اصغر حسین نقوی مولف "تاریخ اصغری" کی ہے[1] جنھوں نے محلہ کالی پگڑی کے ذیل میں ولی محمد اور مصحفی کا تذکرہ کیا ہے ۔ تیسری قریب العہد شہادت سید آل حسن مودودی امروہوی کی ہے ۔ ان کی مولفہ کتاب "نخبۃ التواریخ" ۱۲۹۶ھ / ۱۸۸۰ء میں امروہہ سے شائع ہوئی تھی اور اب کمیاب ہے ۔ اس میں انھوں نے ضمناً مصحفی کا تذکرہ بھی کیا ہے ۔

"در شعرا استاد زمانہ ، غلام ہمدانی مصحفی بسیار نامدار در گذشتہ ..."[2]

مجمع الفوائد کی عبارت ، مصحفی کے کلام کی داخلی شہادت اور ان کے تذکروں کے تراجم سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصحفی کا خانوادہ امروہہ ہی میں آباد تھا ۔ ان سب کی نسل منقطع ہو گئی ، اس لئے اب اُن کے بارے میں تصدیق دشوار ہے

ھ ۔ دہلی | جو بھا بیان مورخوں ، تذکرہ نگاروں اور بعض معتبر شاہدوں کا وہ ہے جس میں مصحفی کو "باشندۂ دہلی" یا "باشندۂ مضافاتِ دہلی" کہا گیا ہے ۔ ابو القاسم میر قدرت اللہ خاں قاسم (متوفی ۱۲۴۶ھ) نے اپنے تذکرہ مجموعۂ نغز (سالِ تالیف مابین ۱۲۲۱ھ و ۱۲۰۴ھ) میں لکھا ہے :-

---

[1] تاریخ اصغری / ۱۲۹ ، [2] آل حسن مودودی : نخبۃ التواریخ / ۱۲ (۱۸۸۰ء) ۔

از مردم بیرونجات است۔ اما بہ تقریب روزگار باکلا نہائے خود در بدوِ شعور در حضرتِ دہلی شدہ نشوونما یافتہ۔۔۔"[1]

اس پر منشی امیر احمد علوی مرحوم لکھتے ہیں کہ:

"میر قدرت اللہ قاسم دہلوی بھی مصحفی کے دوست تھے اور ان کے مشاعروں میں شریک ہوتے تھے اپنے ضخیم تذکرۂ شعراء میں مصحفی کو ساکن امروہہ نہیں لکھتے بلکہ "مردم بیرونجات" سے قرار دیتے ہیں جس سے مقصود "باشندۂ مفصلات دہلی" بھی ہو سکتا ہے۔"

اس تاویل کے جواب میں، اس کے سوا کیا کہا جائے کہ علوی صاحب یا تو "بیرونجات" کے معنی نہیں سمجھے، یا انھیں یہ خبر نہیں کہ "مفصلات دہلی" کے حدود اس زمانے میں کہاں تک پھیلے ہوئے تھے۔ خود مصحفی نے بھی جگہ جگہ دہلی پر اس طرح فخر کیا ہے، گویا یہ ان کا وطن ہے۔

دلی کہیں ہیں جس کو زمانے میں مصحفی	میں رہنے والا ہوں اسی اجڑے دیار کا

یا ؎

بعضوں کا گماں یہ ہے کہ ہم بھی زباں داں ہیں	دلی نہیں دیکھی ہے زباں داں یہ کہاں ہیں

وغیرہ۔

اس میں شک نہیں کہ انھوں نے دہلی کی گلیوں میں بقول ریاض اپنی "جوانی کھوئی تھی" اور عمر عزیز کے تقریباً ۱۳-۱۴ سال وہاں گذارے تھے۔ وہاں کے اہل کمال، صوفیاء، شعراء، علماء اور فضلاء کی صحبت میں بیٹھے تھے۔ شعر و سخن کے چرچے سنے تھے اور یہی ایک زمانہ ان کی پوری زندگی میں ایسا تھا جب وہ پاؤں میں "حنائے قناعت" لگا کر دل جمعی سے اس طرح بیٹھ رہے کہ:

"ہرگز برائے تلاش معاش در آن عصر اجساد امورات بر در کس نہ رفتہ۔"[2]

پس اگر وہ دہلی کو اپنا وطن سمجھیں، اس سے تعلق خاطر کا اظہار کریں، اور اس سرزمین سے

---

[1] قاسم: مجموعۂ نغز جلد ۲/ ۹-۱۸۸ (۱۹۳۳ء) [2] نگار جلد ۳۵ شمارہ ۱۰/۱ (مصحفی نمبر ۱۹۳۹ء)

[2] مصحفی: تذکرہ ہندی ۲۲۲/

[illegible]لی کو سرمایۂ فخر جانیں، تو یہ کچھ ایسا نامناسب نہیں۔ مگر اس سے لازماً یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ دہلی اُن کا وطن اور مسقط الرّاس بھی ہے۔

زمانہ قیام امروہہ

مصحفی کے اپنے بیانات کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اُن کی کسب نشینی کا ابتدائی زمانہ امروہہ میں ہی گذرا۔ دوسرے معتبر تذکرہ نگاروں نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ لکھتے ہیں:

"در عنفوانِ جوانی بہ جہاں آباد آمدہ، طرح اقامت افگندہ"۔[1]

اسی طرح قدرت اللہ قاسم، مجموعۂ نغز میں یہ تصریح کرتے ہیں کہ:

"در بدوِ شعور وارد حضرت دہلی شدہ، نشو و نما یافتہ۔"[2]

کریم الدین بھی یہی لکھتے ہیں کہ:

"عنفوانِ شباب میں درمیان شاہجہاں آباد کے آیا، اسی جائے مقیم ہو کر یہاں کے لوگوں سے ملاقات پیدا کی"۔[3]

اور ناسخ نے بھی یہی روایت کی ہے:

"شروع جوانی میں دہلی گئے"۔[4]

اس طرح اُن کا سنِ شعور تک امروہہ میں رہنا ثابت ہے۔ بعض شعراء سے انھوں نے اپنی ملاقات کا حال بھی لکھا ہے جس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دہلی آنے سے پہلے ہی ان کی شعر گوئی کا آغاز ہو گیا تھا۔ اور بعض تذکرہ نگاروں کے بیان سے یہ جو مترشح ہوتا ہے کہ دہلی ہی میں شعر و شاعری کا چرچا دیکھ کر وہ غزل سرائی کی طرف راغب ہوئے یہ قطعاً غلط ہے۔ دہلی کے ایک شاعر محتشم خاں تھے محتشم اُن کا تخلص تھا، وہ کنبوہ سے تعلق رکھتے تھے، اُن کے بیان میں لکھا ہے:

"شخص مسن و عمدہ معاش بودہ، فقیر اوّل در ابتدائے شاعری خود در قصبۂ امروہہ دیدہ بود۔"[5]

---

[1] شیفتہ: گلشنِ بیخار/۱۷۷، [2] مجموعۂ نغز جلد ۲/۱۸۹، [3] کریم الدین: طبقات الشعراء/۳۵۰، [4] ناسخ: سخن شعراء/۴۴۸، [5] مصحفی: عقد ثریا/۴۴۔

اسی طرح میر عبدالرسول نثار، اکبرآباد کے رہنے والے اور میر تقی میر کے شاگرد تھے۔ میر نے لکھا ہے:

"از یارانِ فقیر مولف است، چنانچہ بمشورتِ من می گوید"۔[1]

یہ قادریہ سلسلہ میں بیعت بھی تھے۔" دہلی کے قیام میں ساداتِ امروہہ، بالخصوص سید ابدال محمد بن سید منور (ساکن محلہ لکڑہ) سے مراسم اتحاد و یگانگت پیدا ہو گئے تھے۔ اسی تعلق سے امروہہ چلے آئے اور پھر یہاں سے باہر نہ گئے"۔[2]

مصحفی نے اُن سے اپنی ملاقاتوں کا حال لکھا ہے:

"فقیر او را در ابتدائے شاعری در قصبۂ امروہہ دیدہ بود، اکثر بعد ہفتہ و عشرہ ملاقات می شد، و در تذکرۂ شعر بیان می آمد۔ از معاصرانِ میر و مرزا شاعرِ سحرکار، و با فصاحت و بلاغت دیدمش۔ عمرش تخمیناً قریب بشصت خواہد بود، حال معلوم نیست کہ زندہ است یا مردہ..."۔[3]

نثار کے تذکرے میں قائم چاند پوری نے لکھا ہے:

"دریں ایام سابقہ آشنائی سادات آنجا بطرفِ امروہہ رفت"۔[4]

قائم نے اپنا تذکرہ تقریباً ۱۱۵۵ھ (۱۷۴۲ء) میں شروع کیا، اور پہلی بار اس کا اختتام ۱۱۶۸ھ (۱۷۵۴ء) میں ہوا، گو اس میں اضافے ۱۱۷۶ھ (۱۷۶۲ء) تک ہوتے رہے۔[5]

میر اپنا تذکرہ ۱۱۶۵ھ میں مکمل کرتے ہیں، اور اس وقت نثار کے امروہہ جانے کا ذکر نہیں کرتے۔ اس سے ظاہر ہے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ نثار نے امروہہ کا یہ سفر ۱۱۶۵ھ اور ۱۱۶۸ھ کے درمیان کسی سال میں کیا ہوگا۔ جسے قائم "دریں ایام" سے تعبیر کرتا ہے۔

انتقال کے بعد شاہ عبدالرسول نثار، سید ابدال محمد کی بنائی ہوئی مسجد کے گوشۂ شمال و مشرق میں دفن ہوئے اس پر ابدال محمد نے بہت خوشنما مقبرہ تعمیر کرا دیا تھا۔ اس مسجد کی جائداد کا وقف نامہ ۲۹ شعبان ۱۱۸۱ھ کو لکھا گیا۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نثار جو اسی مسجد کے ایک گوشے میں دفن ہیں

[1] میر: نکات الشعرا / ۱۴۳، طبع ثانی [2] عباسی: تذکرہ الکرام / ۱۴۲ [3] مصحفی: ہندی / ۲۵۲ [4] مخزن نکات / ۱۴۴ (۱۹۲۹ء) [5] تفصیل ملاحظہ ہو: دیباچہ دستور الفصاحت / ۵۰ تا ۵۱۔

۱۱۹۸ھ کے بعد ہی راہیِ ملکِ عدم ہوئے، اور مصحفی سے ان کی ملاقات کا یہی زمانہ ہے جب کہ مصحفی کی عمر ۱۰-
اور ۲۰ سال کے درمیان رہی ہوگی۔ ۱۱۸۶ھ تک مصحفی امروہہ کو خیرباد کہہ چکے تھے۔

ثنا کے علاوہ، مصحفی نے "شاہ عالم پیرزادہ" کا تذکرہ بھی کیا ہے، لکھتے ہیں:-

"شاہ عالم پیرزادہ، مخزون تخلص، ساکن قصبہ امروہہ۔ در ایامیکہ فقیر مکتب نشین بود، او
دراں ضلع شہرت بہ شاعری داشت در ماہِ محرّم مرثیہ و سلام نیز می گفت و می خواند..."[1]

اس عبارت سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ مصحفی کی مکتب نشینی کا زمانہ امروہے میں گذرا اور
انھیں بدوِ شعور ہی سے شعر و شاعری کا چسکا لگا ہوا تھا۔ مخزون کے تین شعر بھی انھوں نے نقل کئے ہیں
جو اسی زمانے سے حافظے میں محفوظ تھے۔ مخزون ہی سے انھوں نے گوہری بدایونی کے دو شعر سنے ہوں گے
جو تذکرے میں نقل کئے ہیں اور لکھا ہے:

"دو شعرش کہ زبانی شاہ عالم پیرزادہ در عالمِ طفولیت شنیدہ بودم، بیاد است۔"[2]

غرض، داخلی اور خارجی شہادتوں سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مصحفی "سنِ شعور" کو پہنچنے کے بعد دہلی
آئے تھے۔ اور ان کی تعلیم و تربیت کا ابتدائی زمانہ امروہہ ہی میں گذرا۔ قاضی عبدالودود صاحب کا
یہ بیان ہم نے پہلے بھی نقل کیا ہے کہ "وہ کم از کم پچیس برس کی عمر میں دہلی پہنچے ہیں۔"[3] قدرت اللہ
خاں قاسم اور شیفتہ بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ اُن کا سال پیدائش ۱۱۶۱ھ تسلیم کیا جائے تو امروہہ
سے رخصت ہونے کا زمانہ ۱۱۸۶ھ ہوتا ہے۔ دراں حالیکہ ۱۱۸۵ھ میں مصحفی کشمیر میں موجود تھے۔
اندریں صورت یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ وہ ۲۳-۲۴ سال کی عمر میں، ۱۱۸۴-۸۵ھ کے مابین امروہہ سے ترک
وطن کرکے نکلے۔ اور ایسے نکلے کہ پھر کبھی وہاں جانا نصیب نہ ہوا۔

اے مصحفی نہ دیکھا روئے وطن پھر آکر
شاید کہ جھینکتا تو، اے یار گھر سے نکلا

تعلیم و تربیت | یہ ضرور ہے کہ ابتدا میں مصحفی کو باقاعدہ تحصیلِ علم کا موقع نہیں ملا۔ اور مکتب نشینی کا

۱؎ ہندی/۲۲۰ ۲؎ ایضاً/۱۹۸ ۳؎ معاصر حصہ ۸۔

جو زمانہ انھوں نے اپنے وطن میں گذارا اس میں رواج زمانہ کے مطابق فارسی و عربی میں نصاب کی ابتدائی کتابیں ہی پڑھی ہوں گی، اور اسی دور کو انھوں نے "ایامِ مکتب نشینی" سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں وہ شعر کہتے تھے، اور اساتذہ کے شعر ذوق و شوق سے سنتے تھے، انھیں حافظے میں محفوظ بھی رکھ سکتے تھے۔[1] مکتب نشینی کے اسی زمانے میں ان کی ملاقاتیں محتشم خاں محتشم، میر عبدالرسول نثار، شاہ عالم مخزون وغیرہ سے ہوتی تھیں، اور ان میں شعر و شاعری کا بھی چرچا ہو جاتا تھا۔ کسی بالکل بے استعداد، کم سواد، اور "طفل مکتب" کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ نثار جیسے اساتذہ سے ملے تو شعر و سخن کی محفل بھی گرم ہو۔ اس لئے بجا طور پر قیاس یہ کہتا ہے کہ عربی کی کمتر اور فارسی کی بیشتر شُد بُد انھیں امروہے ہی میں حاصل ہو گئی ہو گی۔ دہلی آنے کے بعد انھوں نے جو کچھ پڑھا، اور اپنے مبلغِ علم میں اضافہ کیا، اس کی تفصیل تو ہمیں تذکروں سے معلوم ہو جاتی ہے، اور وہ آگے درج بھی ہو گی، لیکن قیامِ امروہہ کے زمانے کی علمی تحصیل اور درسی کتب کی تفصیل کا حال کچھ نہیں کھلتا۔

شعرگوئی کا آغاز اوپر بیان کی گئی روداد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ترکِ وطن سے پہلے ہی شاعری شروع کر دی تھی، لیکن کب شروع کی، اس کا تعین اور تحقیق بہت دشوار ہے۔ یہاں بھی قیاس ہی کچھ رہبری کرتا ہے کہ اگر ہم عبدالرسول نثار کا سالِ وفات ۱۱۸۱ھ تسلیم کر لیں تو اس سال سے پہلے ہی مصحفی کی اُن سے ملاقاتیں رہی ہوں گی۔ اور اندریں صورت یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ اندازاً ۱۵-۱۶ برس کی عمر میں وہ شعر موزوں کرنے لگے تھے، اور زیادہ سے زیادہ یہی عمر کسی شخص کی "مکتب نشینی" کی ہو سکتی ہے۔

---

[1] "شہید از دیدۂ میرو مرزاست پختہ گو معلوم می شود۔ دو شعر از و در عالمِ مکتب نشینی یاد دارم۔ از وست:

گئے برباد یہ نالہ و فریاد یا قسمت — بہار آخر ہوئی تب ہم ہوئے آزاد یا قسمت
شہید آخر مقدر تھا ہمیں حسرت میں کیا دینا — ہمارے سر پہ آ کر پھر گیا جلاد یا قسمت

(تذکرۂ ہندی/۱۳۸)

تلمذ: مصحفی نے صراحت نہ کی، بھول کر بھی اپنے استاد کا نام نہیں لکھا، جس سے ابتدا میں کلام پر اصلاح لی ہوگی۔ لیکن ایک بیان میں ایسا اشارہ مل جاتا ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ انھوں نے ابتدائی کلام پر امروہہ کے کسی استاد سے مشورہ کیا تھا۔ سید محمد زماں، زماں تخلص امروہہ کے سادات عالی تبار میں تھے مصحفی نے لکھا ہے کہ دنیا کی بے وفائی پر نظر کر کے گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی اور ایک باغ میں بیٹھے رہتے تھے:

"فقیر ہمراہ استاد خود روزے در عالم مکتب نشینی و ابتدائے شوق موزونی بصحبت ایشاں رسیدہ بود"[1]

(باقی)

---

[1] تذکرۂ ہندی / ۱۱۰۔

تاریخِ اسلام پر ایک نظر

یہ اسلامی تاریخ کے مختلف دوروں کے تمام ضروری واقعات و حالات کا نہایت جامع اور مکمل خاکہ ہے جس کی ترتیب میں تاریخ نویسی کے جدید تقاضوں کو سامنے رکھا گیا ہے۔ طرز بیان نہایت ہی دلنشین اور دلپذیر ہے۔

تاریخ اسلام پر علماء اسلام نے اگرچہ عربی، فارسی، اردو اور دوسری زبانوں میں بڑی بڑی محققانہ کتابیں لکھی ہیں لیکن اس زمانہ کے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لئے ایک ایسی جامع اور مختصر تاریخ کی شدید ضرورت تھی جس میں نہ صرف آنحضرت صلعم اور خلفائے راشدین کے سوانح حیات کے ساتھ خلافت بنی اُمیہ، خلافت بنی عباس، خلفائے فاطمین، عثمانی سلاطین اور دیگر مسلم بادشاہوں کے حالات درج ہوں بلکہ اس میں اسلامی معاشرت و تمدن اور مسلمانوں کی شاندار علمی خدمات کا بھی موثر انداز میں ذکر ہو اور تاریخی حقائق کے نتائج پر بھی بصیرانہ نظر ڈالی گئی ہو۔

اس کتاب سے یہی کمی پوری ہو گئی ہے اور تاریخ اسلام پر ایک تحقیقی اور نفیس کتاب سامنے آ گئی ہے صفحات ۵۲۸ اعلیٰ درجہ کا کاغذ، عمدہ طباعت و کتابت، سائز نہایت موزوں اور خوبصورت۔ قیمت چھ روپے مجلد چھ روپے آٹھ آنے۔

ادبیات

عید دیدار

(خان بہادر سید اشرف حسین مرحوم)

خان بہادر سید اشرف حسین ساکن آگرہ، دہلی میں محکمۂ آثارِ قدیمہ کے ایک ممتاز اور اعلیٰ افسر تھے، یہ گورنمنٹ سرونٹ ہونے کے باوجود علوم اسلامی علی الخصوص تاریخ کا نہایت عمدہ اور صاف ستھرا ذوق رکھتے تھے، چنانچہ "برہان" میں بھی مرحوم کے بعض بلند پایہ تاریخی مضامین شائع ہو چکے ہیں، یوں بھی نہایت متدین اور حسنِ اخلاق و کردار کا نمونہ تھے۔

۲ر دسمبر ۱۹۵۸ء کو دہلی ہی میں انتقال ہوا اور درگاہ حضرت خواجہ باقی باللہؒ میں مدفون ہیں۔ بطور تفنن شاعری سے بھی دلچسپی رکھتے تھے، زیرِ نظر نعت جس میں مرحوم کے تاثراتِ قلبی کا عکس پوری طرح جھلک رہا ہے مرحوم کی یاد میں تبرکاً شائع کی جا رہی ہے۔ (برہان)

دیدم نگارے رابر فرازے   رازِ حقیقت، روحِ مجازے
روے مبینش، ماہِ تمامے   چشم سیاہش، محشر طرازے
لوحِ جبینش، تفسیرِ طٰہٰ   زلفِ خمیدہ، پیچیدہ رازے
محرابِ ابرو، محرابِ کعبہ   کاندر فرشتہ کردہ نمازے
جلوہ اش بزاہد نورِ تجلی   ذاتش بتاں خود کارسازے
از رعبِ حسنش لرزاں دو عالم   فیضِ تبسم عاجز نوازے
گردش ستادہ جمِ غفیرے   نالاں و لرزاں با سوز و سازے
رفتہ ز خود من کردم تماشہ   ناگہ سوئے من دیدہ بنازے
آمد خیالم خلاقِ عالم   باشد حسیں تر از ہر مجازے

گفتا کہ بکشا چشمِ بصیرت — او ہم حقیقت او ہم مجازے
رفتم کہ عالم چشمم بپایش — با صد خلوصے با صد نیازے
یا در کشیدہ گفتہ "چہ خواہی" — اے مردِ مومن دل پاکبازے
گفتم کہ ہستی اے ماہِ خوبی؟ — گفتا "مدانی بندہ نوازے"
گفتم "چہ ریزی خونِ جانِ جاناں" — گفتا کہ "ناداں، اینست نازے"
گفتم کہ "میرم از سوزِ ہجراں" — گفتا "مر عاشق لازم نیازے"
گفتم "نہادم خواب از سرِ خود" — گفتا کہ "اینک اول نمازے"
گفتم "ز دردت نالہ بر آید" — گفتا "مبارک سوزے و سازے"
گفتم "خدائی؟" گفتا "نیستم" — گفتم "چہ دولت" گفتا "حجازے"
گفتم "شفیعِ محمود ہستی" — گفتا کہ "آنم و اشرف ایازے"

گفتم کہ "اشرف را سر بریدی"
گفتا کہ "آرے شد سرفرازے"

غزل

جناب سعادت نظیر ایم۔ اے

آج جو اہلِ وفا داخلِ زنداں ہوں گے — کل وہی اک نئی تاریخ کا عنواں ہوں گے
ظلمتِ شب میں بڑھیں لے کے جو امیدِ سحر — مشعلِ راہِ تجسس وہی انساں ہوں گے
دار پر کھینچتے ہیں، کھینچ دیں مظلوموں کو — اور بھی جوہرِ کردار نمایاں ہوں گے
ذوقِ حق، ذوقِ نظر، ذوقِ عمل، ذوقِ یقیں — کل فروغِ بشریت کے یہ ساماں ہوں گے
روشنی "تیرہ شکن"۔ مہر تبسم پرور — اب یہی صبحِ دل افروز کے عنواں ہوں گے
جن سے وابستہ ہے اقوام کی تقدیر نظیرؔ — مردِ میدانِ عمل ایسے ہی انساں ہوں گے

تبصرے

خیر المجالس: مرتبہ:- جناب خلیق احمد صاحب نظامی ریڈر شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ
تقطیع کلاں، ضخامت ۳۰۶ صفحات، ٹائپ روشن اور جلی قیمت مجلد درج نہیں شائع کردہ شعبۂ تاریخ علی گڈھ مسلم یونیورسٹی۔

ہندوستان کے صوفیائے کرام پر تحقیقی کام کا جو سلسلہ جناب خلیق احمد صاحب نظامی نے شروع کر رکھا اور جس کے لئے انھوں نے اپنی زندگی وقف کردی ہے یہ کتاب اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ اس میں حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کے وہ تمام ملفوظات یکجا ہیں جن کو آپ نے وقتاً فوقتاً مختلف مجالس میں ارشاد فرمایا۔ اور جن کو حضرت نظام الدین اولیاؒ کے ایک مرید مولانا حمید قلندر نے قلمبند کرکے پھر خود حضرت چراغ دہلوی کو دکھا کر ان کی تصدیق بھی کرالی تھی۔ یہ ملفوظات کیا ہیں؟ علم و حکمت، رموزِ شریعت و طریقت۔ اسرارِ معرفت و موعظت کا گنجینہ ہیں۔ جن میں بزرگوں کی حکایات۔ قرآن و حدیث سے متعلق عجیب و غریب نکات اور بڑی بصیرت افروز و سبق آموز باتیں ہیں اگرچہ قرون وسطیٰ کے صوفیاء اور مصنفین نے اس کتاب سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے لیکن عجیب بات ہے کہ اس کے باوجود اس کتاب کے مخطوطے صرف تین ہی پائے جاتے ہیں۔ لائق مرتب نے انھیں تین مخطوطات کی بنیاد پر اس کو بڑی قابلیت اور دیدہ وری سے اڈٹ کیا ہے۔ اصل کتاب جو فارسی زبان میں ہے دو سو نوے صفحات پر ختم ہوجاتی ہے اس کے بعد ستر صفحات میں غیر معروف الفاظ اور مصطلحات جو اس کتاب میں مستعمل ہوئے ہیں ان کی بڑی مفصل اور جامع فرہنگ ہے۔ اس کے علاوہ انگریزی زبان میں ایک طویل مقدمہ ہے جس میں بڑی تحقیق اور جامعیت سے قرون وسطیٰ میں ملفوظات کی تدوین و ترتیب اور اس کی اہمیت خیر المجالس کا ملفوظات میں مرتبہ اس کے مخطوطہ نسخے۔ اس کے ماخذ۔ مشتملات و مباحث مولانا

حیدر قلندر کا تعارف۔ ان سب پر گفتگو کرنے کے بعد صاحب ملفوظات یعنی حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلویؒ کے حالات و سوانح اور ان سے متعلق مباحث پر اس تحقیق و ژرف نگاہی سے کلام کیا ہے کہ غالباً کوئی ماخذ بچنے نہیں پایا ہے اس طرح یہ کتاب علمی اور تحقیقی اعتبار سے بھی شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے جس پر نظامی صاحب ارباب علم و ذوق کی طرف سے تشکر یہ کے مستحق ہیں۔ شروع میں ڈاکٹر تارا چند کا پیش لفظ ہے جس میں انھوں نے مستشرقین یورپ جو تصوف پر کام کر رہے ہیں ان کے کام کا موازنہ لائق مرتب کے کام سے کیا ہے اور اس کو وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل بتایا ہے۔ امید ہے کہ ارباب ذوق اس کی قدر کریں گے اور مطالعہ سے شاد کام و محظوظ ہوں گے۔

شبلی ایک داستان:۔ از:۔ ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی۔ تقطیع خورد، ضخامت ۲۶۸ صفحات، کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت درج نہیں۔

پتہ:۔ مشرقی پاکستان میں:۔ ۱۲۵ لے گورنمنٹ نیو مارکیٹ عظیم پور۔ ڈھاکہ۔
مغربی پاکستان میں:۔ ایچ۔ ایم سعید کمپنی ناشران و تاجران کتب پاکستان چوک کراچی۔

مولانا شبلی پر متعدد چھوٹی بڑی کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں سب سے زیادہ ضخیم مستند اور جامع مولانا سید سلیمان ندویؒ کی حیات شبلی ہے، لیکن ان کتابوں میں تاریخ زیادہ ہے اور تنقید کم، ضرورت تھی کہ مولانا کی جامع الصفات شخصیت کا جائزہ ایک نقاد کے نقطۂ نظر سے لیا جاتا اور ان چیزوں پر روشنی ڈالی جاتی جو مولانا کی انفرادی خصوصیات ہیں اور جن کو اُن کی شخصیت کے عناصر ترکیبی سمجھا جاسکتا ہے ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی نے اسی ضرورت کے پیش نظر یہ کتاب لکھی ہے جس پر ان کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طرف سے اردو میں ڈاکٹریٹ ملی ہے اس کتاب میں پہلے مولانا کے ذاتی حالات و سوانح لکھے ہیں۔ پھر اس وقت تک اردو نثر کا جو کچھ سرمایہ تھا اس کا جائزہ لیا ہے۔ اور اس کے بعد مختلف ابواب میں مولانا کی مختلف حیثیتوں پر یعنی بحیثیت مورخ، متکلم، ناقد، شاعر، اور انشاء پرداز ناقدانہ و مبصرانہ گفتگو کی ہے۔ آخر میں انیسویں صدی کی دو زبردست شخصیتیں" کے زیر عنوان سر سید اور شبلی

دونوں کا یکجائی مطالعہ ہے۔ شبلی پر موافق اور مخالف دونوں طرح کی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ لیکن لائق مصنف نے اس کتاب میں کسی قسم کی جنبہ داری کے بغیر بالکل ایک نقاد کی حیثیت سے گفتگو کی ہے جس میں خود شبلی اور ان کے بعض نقاد دونوں ہی معرض بحث میں آگئے ہیں جو کچھ لکھا ہے کافی مطالعہ اور غور و خوض کے بعد بڑی سنجیدگی اور متانت سے لکھا ہے۔ زبان صاف ستھری اور انداز بیان سلجھا ہوا ہے۔ اردو ادب کے طلبا کو اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

سلکِ گہر:۔ از:۔ محترمہ صالحہ عابد حسین۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۰۰ صفحات، کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔ پتہ:۔ رائے صاحب رام دیال اگروالا کٹرہ۔ الہ آباد۔ ۲۔

محترمہ صالحہ عابد حسین اردو زبان کی نامور ادیبہ اور مصنفہ ہیں۔ موصوفہ نے اسلامی تاریخ کے ابتدائی عہد اور خصوصاً واقعۂ کربلا کے مختلف پہلوؤں سے متعلق وقتاً فوقتاً جو مضامین لکھے تھے اور جن میں سے اکثر بعض رسالوں میں شائع بھی ہو چکے ہیں یہ کتاب ان کا مجموعہ ہے۔ حالات و واقعات تو وہی ہیں جن کو ہر پڑھا لکھا مسلمان جانتا ہے لیکن ان کی تصویر کشی سادگی کے باوجود اس پرکاری سے کی گئی ہے کہ پڑھنے والے کا متاثر ہونا ناگزیر ہے اور یہ کمال ہے زبان اور انداز بیان کا اور کسی واقعہ کی مختلف جزئیات کو جا بکدستی اور دیدہ وری کے ساتھ مرتب کر دینے کا۔ اس بنا پر اس کتاب کے "سلکِ گہر" ہونے میں شبہ نہیں لیکن یہ گوہر وہ نہیں جو بطنِ صدف سے پیدا ہوتا اور ارباب دولت کے گوش و گردن کی زینت بنتا ہے بلکہ یہ وہ گوہرہائے آبدار ہیں جو کسی عابدِ شب زندہ دار کی آنکھوں سے شب کے پچھلے پہر میں بے ساختہ ٹپک پڑتے ہیں اور جن کو فرشتے اپنے دامن میں چن لیتے ہیں۔

متاعِ کلیم:۔ از جناب کلیم احمد آبادی۔ تقطیع متوسط کتابت وطباعت بہتر ضخامت ۱۸۴ صفحات۔ قیمت مجلد چار روپئے۔ پتہ:۔ کلیم بک ڈپو خاص بازار۔ احمد آباد۔

جناب کلیم احمد آبادی اگرچہ نسبتہً کم مشہور لیکن بڑے پختہ کلام اور کہنہ مشق شاعر ہیں۔ احمد آباد جیسی جگہ میں رہ کر اس پایہ کا شاعر ہونا ان کے فطری شاعر ہونے کی دلیل ہے۔ زیر تبصرہ کتاب موصوف کا پہلا مجموعہ کلام ہے جس میں ان کے دورِ آخر کا کلام درج ہے جس میں جذبات کے ساتھ حکمت اور روحانیت کے ساتھ موعظت وحقیقت بیانی کا بڑا حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔ تعقل اور تفلسف کے ساتھ سوز و گداز بھی ہے۔ زبان صاف شستہ اور رفتہ و رواں ہے۔ شروع میں جناب اعجاز صدیقی اور پروفیسر نجیب اشرف ندوی جیسے افاضل کے مقدمے ہیں۔ یہ مجموعہ ہر صاحبِ ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت

تالیف

مولانا سعید احمد ایم اے۔ مدیر برہان

یورپ کے اربابِ علم نے اسلامی تعلیمات کو بدنام کرنے کے لئے جن حربوں سے کام لیا ہے ان میں سلیوری کا حربہ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یورپ اور امریکہ کے علمی اور تبلیغی حلقوں میں اس مسئلہ کا مخصوص طور پر چرچا رہتا ہے اور اس وجہ سے ہندوستان کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی اس سے اثر پذیر ہے۔ غلامی کے مسئلہ پر اسلامی نقطۂ نظر کے ماتحت ایک محققانہ و یگانہ بحث دیکھنے کے لئے یہ کتاب پڑھنے کے لائق ہے۔ اس میں غلامی کی حقیقت، اس کے اقتصادی، اخلاقی اور نفسیاتی پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ انسانوں کی خرید و فروخت کی ابتدا کب سے ہوئی، اسلام نے اس میں کیا کیا اصلاحیں کیں اور ان اصلاحوں کے لئے کیسا پر حکمت طریقہ اختیار کیا اسی کے ساتھ مشہور مصنفینِ یورپ کے بیانات اور یورپ کی ہلاکت خیز اجتماعی غلامی پر بھی مبسوط تبصرہ کیا گیا ہے۔ تیسرا ایڈیشن، بڑا سائز، ۲۴۰ صفحات،

قیمت للعہ مجلد عہ (کتاب زیر طبع ہے)

Registered No. D. 183

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس سال سے پابندیٔ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

بُرہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ
سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۴۳ | اکتوبر ۱۹۵۹ء مطابق ربیع الثانی ۱۳۷۹ھ | شمارہ ۴

فہرست مضامین

نظرات	سعید احمد اکبرآبادی	۱۹۴
اسلام کا نظامِ امن و اماں	مولانا محمد ظفیر الدین صاحب دارالافتاء دارالعلوم دیوبند	۱۹۷
تاریخ الردّۃ	جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب۔ استاد ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی دہلی	۲۱۲
آزاد ــ ایک صحافی	عابد رضا بیدار	۲۴۱
ذکر مصحفی	جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ دہلی یونیورسٹی لائبریری دہلی	۲۴۹
ادبیات ۔ غزل	جناب آلم مظفر نگری	۲۵۳
تبصرے	(س)	۲۵۴

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

پہلے خبر آئی تھی کہ ملک کے مختلف حلقوں اور متعدد ماہرین تعلیم کے مطالبہ پر حکومت مذہب و اخلاق کی تعلیم کو یونیورسٹیوں میں رائج کرنے کے سوال پر غور کر رہی ہے۔ اب اطلاع ملی ہے کہ حکومت نے اس مسئلہ پر رپورٹ پیش کرنے کی غرض سے تین افراد پر مشتمل ایک کمیٹی بنا دی ہے۔ یہ تو خوشی کی بات ہے کہ حکومت نے مذہب و اخلاق کی تعلیم کو سیکولرزم کے خلاف نہیں سمجھا اور کسی نہ کسی درجہ میں اس نے بھی اس تعلیم کی اہمیت کو تسلیم کر لیا لیکن جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے اس موقع پر ہم یہ جتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کے نزدیک اخلاق اور مذہب دونوں لازم و ملزوم ہیں اس لئے ان کے خیال میں محض اخلاق کی اس تعلیم کی عملاً کوئی قیمت نہیں ہے جو مذہب سے الگ کر کے دی گئی ہو اور یہ صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ دوسرے مذاہب کے پیروکاروں کا حال بھی یہی ہے۔ اس بنا پر مذہب و اخلاق کی تعلیم کو رائج کرنے کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ ہر مذہب اور اس کے اخلاق کی تعلیم کا نصاب ان لوگوں سے بنوایا جائے جن کو اس مذہب کے لوگوں کا اعتماد حاصل ہو اور جو واقعی اس کے اہل ہوں پھر اس کا بھی اہتمام ہونا چاہئے کہ یونیورسٹیوں میں ہر مذہب کی تعلیم کے لئے ایسے اساتذہ کا انتخاب کیا جائے جو اس مذہب کی تعلیمات کا عملی نمونہ ہوں تاکہ تعلیم کے ساتھ ساتھ استاد کا مذہبی اور اخلاقی کردار بھی طلبا کو متاثر کرے اور اس طرح مذہب و اخلاق کی تعلیم سے خاطر خواہ نتائج پیدا ہوں۔ مذکورہ بالا تجویز کے علاوہ اگر حکومت نے کہیں یہ کیا کہ تمام مذاہب اور ان کے اخلاق کے متعلق ایک ہی نصاب، ایک ہی کتاب یا چند مشترک کتابیں تجویز کر دیں اور سب مذاہب کی تعلیم کے لئے ایک ہی استاذ کو، خواہ وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا ہو کافی سمجھا گیا تو ہم ابھی سے کہے دیتے ہیں کہ مسلمانوں کے لئے یہ صورت حال ناقابلِ قبول ہوگی کیونکہ ان کو معلوم ہے کہ تاریخ کی جو کتابیں آج کل اسکولوں میں پڑھائی جاتی ہیں ان میں مسلمانوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا ہے اس لئے اگر سب مذاہب کی تعلیم کا یہی انتظام کیا گیا ہے تو خطرہ

کہ اکثریت کے مذہب کی تعلیم کا خیر مطالبہ ہے گا اور پھر اسلام کی تھوڑی سی بہت جو کچھ بھی تعلیم ہوگی غضب یہ ہے کہ وہ بھی صحیح شکل و صورت میں نہیں ہوگی۔ یہ مسئلہ بڑا اہم ہے۔ حکومت کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔

افسوس ہے کہ پچھلے دنوں دیوان سید عنایت حسین صاحب کا انتقال ہوگیا۔ مرحوم اجمیر میں درگاہ حضرت خواجہ غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ کے سجادہ نشین تھے۔ اس نسبت سے اگرچہ وہ صوفی تھے اور جمعیۃ الصوفیاء ہند کے صدر بھی تھے لیکن آجکل کے عام سجادہ نشینوں کے برخلاف شریعت کے احکام و آداب اور اتباعِ سنت کا حتی الوسع بڑا لحاظ اور خیال رکھتے تھے۔ خود بھی بڑے اچھے عالم تھے اور علماء کا احترام کرتے اور ان سے تعلقات رکھتے تھے۔ درگاہ مذکورہ کا سجادہ نشین ایک چھوٹی موٹی ریاست کا مطلق العنان والی ہوتا ہے۔ لیکن دیوان صاحب مرحوم فقیرانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ اور مسلمانوں کے قومی و ملی معاملات سے بڑی دلچسپی لیتے تھے۔ اخلاقی اعتبار سے بڑے خوش مزاج، شگفتہ طبع، متواضع اور بڑے خلیق تھے۔ ان کا دروازہ ہر حاجتمند کے لئے کھلا رہتا تھا۔ گفتگو بھی بڑی شیریں اور موثر ہوتی تھی۔ اللہ تعالیٰ کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے اور مدارج و مراتب بلند فرمائے۔ آمین۔

افسوس ہے پچھلے دنوں اردو زبان و ادب کی دو بڑی شخصیتیں بھی ہم سے جدا ہوگئیں۔ ایک چودھری محمد علی ردولوی اور دوسرے عبدالمجید سالک۔ چودھری صاحب اردو کے نامور ادیب، پختہ قلم اور کہنہ مشق انشا پرداز تھے۔ ایک زمانہ میں ان کی تحریریں بڑی دلچسپی اور شوق سے پڑھی جاتی تھیں۔ زباندانی کے ساتھ ان کی تحریر کا سب سے بڑا کمال یہ تھا کہ رکیک سے رکیک بات یا خیال کو اس انداز سے لکھتے تھے کہ ذوقِ سلیم کو گھناؤنی معلوم نہیں ہوتی تھی۔ "تالیق بی بی" "کشکول فقیر محمد علی شاہ" ان کی مشہور تصنیفات ہیں۔ ان کے علاوہ متعدد افسانے اور دو چار اور کتابیں بھی ان کی یادگار ہیں۔ طبعاً بڑے ہنسوڑ، زندہ دل اور شگفتہ انسان تھے۔ تعلقہ دار ہونے کی وجہ سے زندگی بڑے عیش و آرام میں گذاری۔ آخر عمر میں خوفِ خدا کا ان پر بڑا غلبہ ہوگیا تھا۔ نماز تو خیر پابندی سے پڑھنے ہی لگے تھے اور حج بھی کر آئے تھے۔ مگر آخرت کے ڈر سے سہمے سہمے رہتے تھے۔ اگرچہ خاندانی طور پر شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے لیکن تعصب ان میں نام کو بھی نہ تھا۔ اہل سنت والجماعۃ سلف کی فقہ اور انھیں کے طریقہ پر پڑھتے تھے۔ اس سلسلہ میں "میرا مذہب" کے نام سے انھوں نے ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ خاتمہ بھی ایسا ہی اچھا ہوا۔ دم آخر کو روز جمعہ سورہ شریف پڑھتے اور اللہ کے نام کا ورد کرتے کرتے جان جان آفریں کے سپرد کردی۔ اللّٰھم اغفرلہ وارحمہ۔

پنجاب نے اردو زبان و ادب کی جو نامور شخصیتیں پیدا کی ہیں عبدالمجید سالک مرحوم کا نام ان حضرات کی صفِ اول میں تھا۔ انھوں نے منشی فاضل کر کے بی۔ اے کیا تھا لیکن ذاتی مطالعہ، ذہانت اور خوش مذاقی کی فطری دولت کے باعث ادبی دنیا میں اس قدر شہرت حاصل کی کہ ایک زمانہ میں زمیندار اخبار میں ان کے فکاہات اور انقلاب ہی میں ان کے افکار و حوادث پنجاب میں گھر گھر بڑے شوق اور دلچسپی سے پڑھے جاتے تھے۔ اور اخبار کھولتے ہی لوگ سب سے پہلے یہی چیزیں پڑھتے تھے۔ غلام رسول مہر کی طرح مرحوم بھی مولانا ظفر علی خاں کے خاص تربیت یافتہ تھے۔ اردو زبان کے محاورات و امثال پر بڑا عبور رکھتے تھے۔ اور اس وصفِ خاص میں استاد سے بھی سبقت لے گئے تھے۔ انھوں نے مہر صاحب کے رفیق کی حیثیت سے اردو صحافت کا ایک ایسا معیار قائم کیا کہ آج بہت سے اخبارات انھیں کے نقشِ قدم پر چل رہے ہیں۔ اردو زبان کے بلند پایہ ادیب۔ اور صحافی ہونے کے علاوہ بے تکلف اور فی البدیہہ شعر بھی کہتے تھے اور یہ غالباً مولانا ظفر علی خاں کی صحبت ہی کا فیض تھا۔ اب ادھر چند برسوں سے سنجیدہ تصنیف و تالیف کی طرف متوجہ ہو گئے تھے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ان کی دو کتابیں ذکرِ اقبال اور ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ ثقافت جس پر برہان میں تبصرہ بھی ہو چکا ہے۔ بڑی اچھی کتابیں ہیں۔ طبعاً مرحوم بھی بڑے خندہ جبیں، خندہ رو اور فرخندہ شمائل انسان تھے۔ مزاج میں اعتدال پسندی اور میانہ روی تھی۔ یہاں تک کہ سیاسیات میں بھی ان کا مسلک معتدل ہی رہا۔ وہ اردو کے ان چند خوش نصیب اخبار نویسوں میں تھے جنھوں نے محض اپنے قلم سے شہرت بھی خوب حاصل کی اور دولت بھی کافی کمائی۔ حضرت الاستاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب الکشمیریؒ سے بڑی عقیدت اور محبت رکھتے تھے اور اسی تعلق سے راقم الحروف کے ساتھ ہمیشہ بڑے خلوص اور محبت سے پیش آتے تھے۔ تقسیم کے بعد سے ان سے ملاقات نہیں ہوئی تھی لیکن ان کے نامہ و پیام برابر آتے رہتے تھے۔ صحت اور تن و توش کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کے پنجابی تھے۔ انتقال ۷۲ برس کی عمر میں اچانک حرکتِ قلب کے بند ہو جانے سے ہوا۔ ان کی وفات بے شبہ اردو زبان و ادب کا ایک سانحۂ عظیم ہے۔ حق تعالیٰ مغفرت و بخشش کی نعمت سے سرفراز فرمائے۔

اسلام کا نظام امن و امان

قتل خطا اور اس کی روک تھام

(۲)

(از:- مولانا محمد ظفیر الدین صاحب دار الافتاء دار العلوم دیوبند)

عوض مالی پوری دیت سو اونٹ ہے، زخم کے کم و بیش کے اعتبار سے کسی زخم میں پوری دیت واجب ہوتی ہے اور کسی میں نصف، اور کسی میں اس سے بھی کم، حدیث میں تفصیل جو مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ سونا یا چاندی جو دیت میں بیان کی گئی ہے، وہ اس زمانہ میں سو اونٹ کی ہی قیمت کا حساب لگا کر بیان کی گئی، ورنہ دراصل دیت کی بنیاد اونٹ پر ہے۔[1] لیکن فقہاء نے متعین کر دیا ہے، کہ دیت اگر اونٹ سے دے، تو سو اونٹ ہے، اور سونے سے دے، تو ایک ہزار اشرفی ہے، اور چاندی سے ادا کرے تو دس ہزار درہم ہے اور گائے بیل سے دے، تو دو سو گائے بیل ہے، بکری سے ادا کرنا چاہے، تو ایک ہزار بکری ہے، اور جوڑے سے ادا کرنا چاہے تو دو سو جوڑے ہیں، اس طرح کہ ہر جوڑے میں دو کپڑے ہوں، ازار اور چادر، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں۔

ومن العین الف دینار ومن الورق	سونے سے دیت ہزار دینار ہے اور چاندی سے
عشرۃ آلاف درہم ...... وقالا	دس ہزار درہم ...... اور صاحبین نے کہا ان چیزوں
منہا ومن البقر مائتا بقرۃ ومن الغنم	سے بھی ادا ہوگی گائے سے دو سو گائے، اور بکری
الف شاۃ ومن الحلل مائتا حلۃ کل	سے ایک ہزار بکری اور جوڑوں سے دو سو جوڑے
حلۃ ثوبان (تنویر کتب الدیات)	کہ ہر جوڑے میں دو کپڑے ہوں

---

[1] دیکھئے تیسر الوصول ص [illegible]۔

ایک انگلی کا عوض مالی

جانور کو اگر نظر انداز کیا جائے کہ اس کی قیمت مختلف ہوتی ہے، سونا چاندی جس کو ثمن کا درجہ حاصل ہے اسے پیشِ نظر رکھا جائے۔ اور انسانی اعضاء کی قیمت لگائی جائے تو ایک انگلی کی قیمت (خواہ چھوٹی ہو خواہ بڑی) جو جرم پر عائد کی گئی ہے سو اشرفی یا ایک ہزار درہم ہوگی، سو اشرفی کی قیمت آج کل کے سکے کے اعتبار سے بہت کافی ہوگی، اس لئے کہ سونا کافی گراں ہے، رہا درہم تو ایک ہزار درہم کی قیمت بھی کم از کم پانسو روپے ہوگی۔

عوض مالی حکومت کے بجائے زخمی کو

پھر یہ روپے حکومت کے خزانے میں داخل نہیں ہوں گے، بلکہ یہ مجروح کو ملیں گے۔ دیت کی رقم اسلام خواہ جان کی ہو، خواہ عضو کی، مجروح یا مقتول کے ورثہ یا خود اس کو دلاتا ہے۔

مخصوص اعضاء کی قیمت جان کے برابر متعین کرنے کی وجہ

مخصوص اعضاء میں سے ہر ایک کی قیمت جان کے برابر رکھی ہے، کہ اس کے نقصان سے آدمی کے جمال و کمال میں بڑا فرق آجاتا ہے اور آدمی کی عظمت کا تقاضا بھی ہے کہ اس کے مخصوص اعضاء کو اہمیت دی جائے۔

والاصل فی الاطراف انہ اذا فوت	اور اعضاء اصل یہ ہے کہ جب اس کی جنسِ منفعت
جنس منفعۃ علی الکمال او ازال	بالکل ختم کردی گئی، اور اس موزونیت اور
جمالا مقصودا فی الآدمی علی الکمال	خوبصورتی کا بالکلیہ ازالہ کر دیا گیا جو آدمی میں
یجب کل الدیۃ لاتلافہ النفس من	مقصود ہے، تو ایسی صورت میں پوری دیت
وجہ وھو ملحق بالاتلاف من کل	واجب ہوگی، کہ جان کا ضائع کرنا خواہ کسی
وجہ تعظیما للآدمی	اعتبار سے ہو، آدمی کی تعظیم کے پیشِ نظر اسی
(فتح القدیر کشوری ج ۴ ص ۳۳۳)	کے حکم میں ہے۔

اور اس سے بڑھ کر یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مخصوص اعضاء کی یہ سزا بیان فرمائی ہے۔ اگر اسلام کی بیان کردہ سزا عائد کر دی جائے تو غیر ممکن ہے کہ قتل و خون اور ظلم و جور کا سلسلہ ہمیشہ کے لئے بند نہ ہو جائے۔ اور امن و امان پورے طور پر قائم نہ ہو جائے۔

قوانین دیگر ادیان | اسلامی قانون کی بقدر ضرورت تفصیل آپ پڑھ چکے ہیں، غرض یہ تھا کہ یہ قانون افراط و تفریط سے پاک اور معتدل ہے، اس میں نہ موسوی قانون کی سختی ہے اور نہ عیسوی قانون کی سی ضرورت سے زیادہ نرمی۔

موسوی قانون | موسوی قانون کا ایک حصہ آپ ضمنی طور پر پڑھ چکے ہیں جس کی طرف قرآن پاک میں اشارہ کیا گیا ہے، بقدر ضرورت تفصیل یہاں ملاحظہ فرمائیں۔

"اور وہ جو انسان کو مار ڈالے سو مار ڈالا جائے گا..... اور اگر کوئی اپنے ہمسایہ کو چوٹ لگائے سو جیسا کرے گا ویسا ہی پائے گا، توڑنے کے بدلے توڑنا، آنکھ کے بدلے آنکھ، دانت کے بدلے دانت، جیسا کوئی کسی کو نقصان کرے، اس سے ویسا ہی کیا جائے۔" (پرانا عہدنامہ کتاب احبار، باب ۲۴) "جو کوئی کسی کو مارے اور وہ مر جائے، تو وہ البتہ قتل کیا جائے" (ایضاً کتاب الخروج باب ۲۱) "...... اور اگر وہ اس صدمے سے ہلاک ہو جائے، تو تو جان کے بدلے جان لے، اور آنکھ کے بدلے آنکھ، دانت کے بدلے دانت اور ہاتھ کے بدلے ہاتھ، پاؤں کے بدلے پاؤں، جلانے کے بدلے جلانا، زخم اور چوٹ کے بدلے چوٹ (ایضاً) "تو تم اس سے وہ سلوک کیجو جو اس نے چاہا تھا کہ اپنے بھائی سے کرے، تو اس طرح برائی کو اپنے درمیان سے دفع کیجو تاکہ باقی لوگ سنیں اور دہشت کھائیں، اور آگے کو تمہارے درمیان ایسی شرارت پھر نہ کریں، اور تیری آنکھ مروت نہ کرے کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کا بدلہ آنکھ، دانت کا بدلہ دانت، ہاتھ کا بدلہ ہاتھ اور پاؤں کا بدلہ پاؤں ہوگا۔" (پرانا عہدنامہ کتاب استثناء باب ۱۹، آیات ۱۹-۲۰-۲۱)

عیسوی قانون | اب اس کے مقابلے میں عیسوی قانون ملاحظہ کریں کہ کس طرح اس کے بالکل ضد ہے۔ "تم سن چکے ہو کہ کہا گیا تھا کہ آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت، پر میں تمہیں کہتا ہوں کہ ظالم کا مقابلہ نہ کرنا بلکہ جو تیرے داہنے گال پر طمانچہ مارے دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے، اور اگر کوئی چاہے کہ تجھ پر نالش کرکے تیری قبا لے لے تو کرتا بھی اسے

دیدے، اور جو کوئی تجھے ایک کوس بیگار لے جائے تو اس کے ساتھ دو کوس چلا جا، جو کوئی تجھ سے مانگے اسے دے۔" (دیکھو متی کی انجیل باب ۵)

اسلامی قانون کا موازنہ | خلاصہ یہ ہوا

(۱) تورات جو مذکورہ تینوں کتابوں میں سب سے پہلے کی ہے تشدد اور قتل کے جواب میں تشدد اور قتل کو لازم قرار دیتی ہے اور تاکید کرتی ہے "تیری آنکھ مروت نہ کرے" اور ظالم کو معافی نہ دے۔

(۲) انجیل جو تورات کے بعد کی کتاب ہے، اس میں تشدد اور قتل کی بالکل اجازت نہیں دی گئی ہے خواہ کچھ ہو جائے، ہر صورت میں عفو و درگذر سے کام لینے کا حکم کیا گیا ہے، اور قاتل اور مجرم کو آزادی بخشی گئی ہے۔

(۳) قرآن پاک جو سب سے آخری کتاب ہے، تشدد کے جواب میں تشدد کو لازم قرار دیتی ہے مگر ساتھ ہی عفو و درگذر کی بھی اجازت دیتی ہے، گویا موسوی قانون میں قصاص ہے، اور عفو بالکل نہیں، عیسوی قانون میں صرف عفو ہی عفو ہے قصاص نہیں، اور اسلامی قانون میں قصاص بھی ہے، اور عفو و درگذر کی اجازت بھی۔

سختی و نرمی کے درمیان اعتدال کی راہ | موسوی قانون ایک انتہا پر تھا اور عیسوی دوسری انتہا پر، اور اسلامی قانون دونوں کے بیچوں بیچ معتدل اور درمیانہ، نہ موسوی قانون کی طرح بلا کی سختی کہ جس سے انسان گھبرا اٹھے، اور نہ عیسوی قانون کی سی ضرورت سے زیادہ نرمی کہ مجرم شیر بن جائے، اور ملک کا امن و اماں غارت ہو جائے۔

تورات کے احکام کو عوام سراہ سکتے ہیں اور یہ ان کا دستور العمل بن سکتے ہیں، انجیل کے احکام صرف خواص الخواص کا حصہ ہو سکتے ہیں، اور وہی اس پر عمل کر سکتے ہیں، لیکن قرآن مجید کے احکام ایسے روشن مینار ہیں، جو ہر شخص کے لئے قابلِ قبول ہو سکتے ہیں، خواہ اس کا تعلق عوام سے ہو، خواہ خواص سے۔

قانون کی ہمہ گیری | اور یقین کیجئے کہ امن و امان ایسے ہی قانون سے قائم ہو سکتا ہے جس میں سب سے پہلے [illegible] کی رعایت ہو، جو مجرم کے حق کو نظر انداز کرتا ہو تو انسانِ مقتول کے جذبات سے چشم پوشی [illegible]

اور نہ ملک و قوم اور مقتول کے تعلقات کو پس پشت ڈالتا ہو جس میں عوام کے جوش اور جذبۂ انتقام کا بھی لحاظ ہو، اور ساتھ ہی خواص کی دور اندیشی اور باریک بینی کا بھی پاس ہو جس سے عجلت پسند بھی مطمئن ہو جائے اور دور اندیش کی بھی تسکینِ خاطر میں کوئی کسر باقی نہ رہے، اور اسی طرح نہ حکومت کے اختیار کو بھی ٹھیس لگے اور نہ وارثانِ مقتول کے اختیار کا مسئلہ مخدوش ہونے پائے۔

اسلامی قانون بیچ مچ ایسا ہی ہے، اس میں جس قدر غور کیجئے نکھرتا ہی جائے گا، اور ایسا کیوں نہ ہو کہ یہ آخری قانون ہے جس میں کبھی تبدیلی کا کوئی یقین نہیں، اور جس کا منشا ہی ہے دنیا میں امن و امان قائم کرنا، کھوئے ہوئے سکون کو واپس لانا، اور منتشر انسانی آبادی کو ایک لڑی میں پرونا۔

اسلامی اور انسانی قوانین میں تفاوت اسلامی اور انسانی قوانین میں کتنا عظیم الشان فرق ہے، اور نتائج کے اعتبار سے دونوں میں کس قدر تفاوت ہے اس کا اندازہ اس برٹش لا سے لگایئے، جو دنیا کی ایک بڑی مہذب، شائستہ اور تعلیم یافتہ قوم کی دماغی اُپج اور تجربہ کا نتیجہ ہے اور جسے ہندوستان میں انہوں نے رائج کیا تھا، اور جو اب تک کسی نہ کسی شکل میں رائج ہے۔

اسلامی قانون قتلِ عمد کے سلسلہ میں بیان کیا جا چکا ہے کہ اسلام کا ابدی قانون یہ ہے کہ خون کا بدلہ خون ہے جو ولیِ مقتول اپنے ہاتھ سے کرے گا، یا اس کے حکم سے کوئی دوسرا، لیکن ساتھ ہی ولیِ مقتول اس سزا کے نافذ کرنے پر مجبور نہیں ہیں، بلکہ ان کو اختیار ہے کہ قاتل کو قتل کر ڈالیں یا اپنی خوشی سے قتل کے عوض دیت (مالی عوض) لیکر جان بخشی کر دیں، یا بالکل معاف کر دیں یعنی نہ قاتل کو قتل کریں اور نہ دیت قبول کریں، یہ الگ بات ہے کہ اسلام میں قصاص کی ترغیب دی گئی ہے تاکہ آئندہ اس کا مکمل انسداد ہو سکے۔

قتلِ خطا کے سلسلہ میں اسلامی قانون یہ ہے کہ قاتل ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کرے اور مزید یہ کہ وہ اور اس کے اہلِ خاندان مل کر دیت ادا کریں، یعنی سو اونٹ، یا ایک ہزار اشرفی، یا دس ہزار درہم تفصیل اوپر گذر چکی۔

انسانی قانون برٹش لا قتلِ عمد کے سلسلہ میں یہ ہے۔

"جو کوئی شخص قتلِ عمد کا مرتکب ہوگا اس کو سزائے موت یا حبس دوام بعبور دریائے شور کی سزا دی جائے گی

اور جرمانے کا بھی مستوجب ہوگا" (مجموعہ تعزیرات ہند دفعہ ۳۰۲)

قتل خطا کی سزا برٹش لا میں یہ بیان کی گئی ہے

"جو کوئی ایسے قتل انسانی کا مرتکب ہو، جو قتلِ عمد کی حد کو نہ پہنچتا ہو، تو اس شخص کو حبس دوام بعبور دریائے شور کی سزا دی جائے گی، یا دونوں قسموں میں سے کسی قسم کی قید کی سزا دی جائے گی جس کی میعاد دس برس تک ہو سکتی ہے اور وہ جرمانے کا بھی مستوجب ہوگا" (دفعہ ۳۰۴)

انسانی قانون کی خامیاں | یہ دونوں سزائیں ایک اسلامی (خداوندی) دوسری انسانی دماغی آپ کے سامنے ہیں غور سے پڑھیں اور فیصلہ کریں کہ دونوں میں کتنا فرق ہے۔

کون نہیں جانتا کہ قتل کی سزا اس لئے دی جاتی ہے کہ وارثانِ مقتول کا آدمی ضائع ہوا ہے، جس سے اس کا اتنا بڑا نقصان ہوا ہے کہ جس کی تلافی بظاہر نہیں ہو سکتی ہے، پھر اس کی وجہ سے قدرتی طور پر ان کے دلوں میں انتقام کے جذبات پرورش پاتے ہیں، دوسری طرف ملک کے امن وامان میں اس سے خلل واقع ہوا ہے جس کی وجہ سے بدامنی کے پھیلنے کا قوی اندیشہ ہے، سزا کے عمل میں لانے سے ایک طرف وارثان مقتول کی دلدہی ہوتی ہے اور ان کے انتقامی جذبات کا قلع قمع ہوتا ہے، ساتھ ہی امن وامان کو مدد ملتی ہے اور ملک کا فائدہ ہوتا ہے، مگر یہ کھلی حقیقت ہے کہ ملک کا نقصان اس لئے ہے کہ ملک کی ایک قیمتی جان ضائع ہوتی ہے یعنی ملک کا نقصان وارثانِ مقتول ہی کے واسطے سے ہے۔

ان حالات کے پیشِ نظر ماننا پڑے گا، کہ اسلامی قانون ہی افضل و مکمل ہے، کہ اس میں وارثانِ مقتول کی دلدہی کا پورا لحاظ و پاس ہے، ان کو اختیار دیا گیا ہے، قاتل کو قتل کر کے اپنے دلوں کو ٹھنڈا کریں یا اپنی مصلحت کے پیشِ نظر عوض مقتول لے کر چھوڑ دیں۔

وارثانِ مقتول کو نظر انداز کر دینا | انسانی قانون میں ان امور کا بالکل لحاظ نہیں ہے، ایک تو فیصلہ وارثانِ مقتول کی رائے پر نہیں ہے بلکہ حکومت کے اختیار میں ہے، کہ جرم کے ثابت ہو جانے کے بعد موت کی سزا دے یا حبس دوام کی، وارثانِ مقتول کی دلدہی کا کوئی لحاظ نہیں ہے، ایک تو آدمی کی تسکین جس کو خود مختار بنا دینے سے جو ہوتی ہے وہ مجبوری کے عالم میں چھوڑ دینے سے نہیں ہوتی، دوسرے قتل کی بہ نسبت انتقام قتل ہی سے ہو سکتی

حبسِ دوام سے نہیں، تیسری چیز یہ کہ وارثانِ مقتول کی مرضی کا لحاظ نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کبھی دو مصیبت میں مبتلا ہو جائیں گے، مثلاً ایک بوڑھے باپ یا کسی بیکس بیوہ کے دو بیٹے لڑ پڑے، ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا، تو ایک لڑائی میں گیا، دوسرے کو حکومت نے پھانسی پر لٹکا دیا، یہ اس کی حمایت ہوئی اور اس کے جذبات کا پاس ہوا، یا اس کی بے کسی میں اضافہ ہوا، اور اس کے رہے سہے سہارے کو ختم کیا گیا، اسلامی قانون میں یہ عیب نہیں ہے، اس میں بڑی لچک ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ بعض لوگ اپنی سادہ لوحی سے سوال کرتے ہیں، کہ عوضِ مالی ایسی سزا ہے کہ مالدار آدمی جس کا چاہیں گے خون کراتے پھریں گے، اور دیت دے کر چھوٹ جائیں گے، لیکن یہ سمجھنا سراسر غلط ہے، یہ سوال اس وقت البتہ درست ہو سکتا ہے کہ دیت دے کر چھوٹ جانا قاتل کے اختیار میں رکھا جاتا، مگر یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ سارا اختیار وارثانِ مقتول کے ہاتھ میں رکھا گیا ہے، لہٰذا یہ سوال ہی غلط ہے۔

یہی نقص قتلِ خطا کی سزا میں بھی ہے کہ برٹش لا میں اس پہلو کا بالکل لحاظ نہیں ہے، کہ قاتل کے قصد و ارادہ کو بالکل دخل نہیں ہے، اور حبسِ دوام کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ایک تو مقتول کے وارث کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا جس سے اس کی اشک شوئی ہوتی، دوسرے قاتلِ خطا کے بچوں کا سہارا جاتا رہا، بخلاف اس کے اسلامی قانون میں دونوں پہلو کی رعایت ہے کہ وارثانِ مقتول کی معقول امداد بھی ہوگئی، فتنہ و فساد کا دروازہ بھی بند ہو گیا، اور قاتلِ خطا چونکہ بے قصور ہے اس لئے اس کے بال بچوں کا سہارا بھی قائم رہا۔

اگر کسی کے ذہن میں یہ کھٹکے کہ کوئی ایسی غلطی اور خطا کا عادی ہو جائے گا تو اس سے ملک و قوم کا بیحد نقصان ہوگا، اس سلسلہ میں گذارش ہے کہ اسلامی قانون میں اس کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ جو اس جرم کا تکرار کرے گا، حکومتِ وقت اس کو قتل کرا سکتی ہے۔

منصوبہ انسانی کے نقصان پہنچانے کی سزا یہی فرق انسانی اعضاء کے نقصان کی جو سزایاں رکھی گئی ہیں اس میں بھی ہے، اسلامی قانون کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے کہ اسلامی قانون میں قتل کی طرح کا حکم ہے یعنی مظلوم و مجروح کو اختیار ہے کہ وہ ظالم و جارح سے اسی کے مثل بدلہ لے یعنی آنکھ کے بدلہ آنکھ

چاہے ناک کے بدلہ ناک تراش لے کان کے بدلے میں کان کتر دے، اور دانت کے بدلہ دانت توڑ دے، غرض یہ کہ جس قسم کی جسمانی تکلیف پہنچی ہے ظالم کو پہنچا سکتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ مالی عوض بھی قبول کر سکتا ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے، اور یہ عوضِ مالی بھی بہت معقول ہے مگر اس کے مقابلہ میں انسانی قانون (برٹش لاء) کی خامیوں کا اندازہ لگائیں، قانون یہ ہے

"جو کوئی شخص بلا اشتعال دینے کسی دوسرے شخص کے بالارادہ ضرر پہنچائے تو شخص مذکور کو دونوں قسموں میں کسی قسم کی قید کی سزا دی جائے گی، جس کی میعاد ایک برس تک ہو سکتی ہے، یا جرمانے کی سزا جس کی مقدار مبلغ ایک ہزار روپیہ تک ہو سکتی ہے، یا دونوں قسم کی سزائیں دی جائیں گی"

(دفعہ ۳۲۳)

خامیاں ہی خامیاں | اس دفعہ کی خامیوں کا اسلامی قانون کے مقابلہ میں اندازہ لگایا جائے، کہ یہاں بھی وہی نقص ہے، کہ مظلوم کو کوئی اختیار نہیں ہے، حالانکہ نقصان مظلوم کا ہوا ہے جب تک اس کو اس باب میں اختیار نہیں دیا جائے، نفسیاتی طور پر اس کی تسکین جیسا چاہئے نہیں ہو سکتی، پھر یہاں اس کا قطعاً اختیار نہیں ہے بلکہ قانون میں کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کہ قصاص کی صورت سے دانت کے بدلے میں دانت توڑ سکے، آنکھ کے بدلے میں آنکھ پھوڑ سکے، یا اس کے جس عضو کو تکلیف پہنچائی ہے، وہی پہنچا سکے، صرف قید کی سزا ہے یا جرمانے کی، حالانکہ جرموں کو روکنے میں قصاص جتنا کام کر سکتا ہے، کوئی چیز کام نہیں کر سکتی، ظالم کی حوصلہ شکنی کا نفسیاتی طریقہ وہی ہے، جس کی گنجائش اسلامی قانون میں ہے، ایک آدمی کسی کی آنکھ پھوڑ کر خوش ہو سکتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہی قید یا جرمانے کی سزا ہوگی، مظلوم کی ہمیشہ کے لئے آنکھ گئی، مگر جب ظالم کو معلوم ہوگا کہ آنکھ کے بدلہ میں اس کی آنکھ بھی پھوڑی جائے گی، تو پھر اس کی جرأت نہیں ہو سکتی کہ اس طرح کا جرم کر سکے، اس وقت اور بھی کہ سزا کا معاملہ مظلوم کے اختیار میں ہوگا۔

پھر مظلوم کی حمایت کا تقاضا تھا کہ اس کو اختیار دیا جاتا، اور مالی معاوضہ اسی کو ملتا نہ کہ حکومت وقت کے اختیار میں ہو، اور مالی معاوضہ اس کے خزانہ میں داخل کیا جائے سوچئے تو سہی کہ ظالم کے قید میں ڈال دیئے جانے سے مظلوم کا کیا فائدہ ہوگا۔

انسانی قانون میں مختلف سزا پھر یہ بھی مناسب نہیں ہے کہ قید وجرمانہ کی حد اور مقدار معین نہیں کی گئی ہے بلکہ اسے عدالت کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے حالانکہ حاکم مختلف مزاج کا ہوتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ تو امن وامان کی بحالی میں اس قانون سے حسب دلخواہ مدد پہنچ سکتی ہے، اور نہ مظلوم کی حفاظت ہو گی جیسا چاہیے تھا۔

اس وقت میں نے صرف ایک قسم کے انسانی قانون کو پیش کیا ہے، جتنے انسانی قوانین ہوں گے خواہ کسی ملک کے ہوں ان میں اسی طرح کے بے انتہا نقائص ہوں گے۔

درمیان میں انسانی قانون کی خامیوں کا اندازہ لگانے کے لئے یہ بحث آگئی، ورنہ بحث یہ ہو رہی تھی کہ اسلام نے انسانی اعضاء کی حفاظت کا بھی بہت ہی محکم اصول وضع کیا ہے، اور اس طرح امن وامان کے دشمنوں پر کڑی نگرانی قائم کی ہے۔

بہرحال جن اعضاء انسانی میں مماثلت ممکن ہے، اس میں قصاص ہے یا دیت، اور جن اعضاء انسانی کو اس طرح تکلیف پہنچائی جائے کہ برابر بدلہ لیا جانا ممکن نہ ہو، بلکہ زیادتی کا اندیشہ ہو، اس کی سزا میں صرف دیت ہے اور بعض صورتوں میں حکومت عدل۔

اعضاء انسانی کو نقصان پہنچانے کے سلسلہ کی حدیثیں تفصیل سے میں نے قصداً گریز کیا ہے، کتب فقہ میں پوری تفصیل موجود ہے، اور اگر زندگی نے وفا کی تو انشاء اللہ کبھی ضروری تفصیل پیش کی جائے گی، اس وقت چند احادیث پیش کر کے اس بحث کو ختم کر دینا ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا بیان ہے کہ وہ آنکھ جسے کسی نے نقصان پہنچایا، جس سے اس کی روشنی جاتی رہی مگر اپنی جگہ وہ بدستور قائم رہی، تو اس کی دیت سو دینار ہے[۵]۔

ابن المسیب فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے چوہر میں دو دو دانت کا فیصلہ کیا، اور حضرت معاذؓ نے پانچ اونٹ دیت میں عائد کیے[۶]۔

حضرت عمر بن شعیب راوی ہیں۔

قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم — رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کانی آنکھ

---

[۵] تیسرا الوصول ص ۱۲۹ بحوالہ مالک ۔ [۶] ایضاً۔

فی العین العوراء السادۃ لمکانھا اذا	میں بور انی جگہ قائم ہے جب اسے ضائع کیا جائے
طمست بثلث دیتھا وفی الید الشلاء	اور اس ہاتھ میں جو کاٹ دیا جائے اور اس
اذا قطعت بثلث دیتھا والسن السوداء	کالے دانت میں جس کو گرا دیا جائے تہائی دیت
اذا نزعت بثلث دیتھا۔	کا فیصلہ کیا۔

(تیسیر الوصول ص۱۰)

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑ پڑیں، ایک نے دوسرے کو پتھر اٹھا کر دے مارا جس سے وہ مر گئی اور اس کے ساتھ اس کے پیٹ کا بچہ بھی، جب یہ مقدمہ دربار نبوی میں پیش ہوا، تو آپ نے عورت کی دیت کا فیصلہ فرمایا اور جنین (پیٹ کا بچہ) کی دیت میں فرمایا کہ ایک غلام یا لونڈی آزاد کرے[۱]۔

کتب حدیث میں اس طرح کے بے شمار واقعات اور اس کی سزائیں منقول ہیں، یہاں تمام کا نقل کرنا طوالت سے خالی نہیں ہے۔ بقدر ضرورت بحث پیش کر دی گئی۔

چند جزئیات اگر کوئی جانوروں کا جھنڈ لے چلے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی روندا جائے اس کی ضمان کھینچنے والے اور پیچھے سے ہانکنے والے پر عائد ہوگی۔

اگر کوئی کسی کو قتل پر مجبور کرے، اور وہ قتل کر ڈالے، تو امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ جس نے دباؤ ڈالا وہ حکم و شہادت کے درجہ میں ہے اسے قصاص میں قتل کیا جائے گا[۲]۔

اگر کوئی کسی کو کوڑا، لات، یا طمانچہ مارے اور وہ مر جائے، تو اس پر دیت واجب ہوگی قصاص عائد نہ ہوگا[۳]۔

گویا یہ صورت قتل خطا یعنی شبہ عمد میں داخل ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

من تطبب ولم یعلم منه طب فهو	جو شخص بہ تکلف طبیب بن جائے حالانکہ اسے
ضامن رواہ ابوداؤد والنسائی	طب کا علم نہیں تو وہ ضامن ہے

(مشکوٰۃ باب الدیۃ)

---

[۱] تیسیر الوصول ص۱۰ عن الستۃ [۲] ہدایۃ الاسکتاب الجنایات [۳] ایضاً۔

ان جزئیات پر نگاہ رکھتے ہوئے ماننا پڑتا ہے کہ اسلام نے انسانی جان کے احترام کی جو تعلیم دی ہے وہ اسی کا حصہ ہے اور اس طرح امن و امان کی فضا جس طرح پیدا کی ہے، اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا ہے۔

ایسا مقتول جس کے قاتل کا پتہ نہ ہو

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص مقتول خون میں لتھڑا ہوا ملتا ہے یا ایسی حالت میں ملتا ہے کہ اس کی صورت گواہی دیتی ہے کہ کسی انسان نے اسے جان سے مار کر پھینک ڈالا ہے، مگر اس کے قاتل کا پتہ نہیں چلتا ہے، اگر یہ لاش سالم ہے، یا نصف سے زیادہ ہے اور وہ آبادی میں یا آبادی سے اتنی دوری پر ملی ہے کہ اگر زور سے آدمی چیخے تو اس کی آواز یہاں تک پہنچ سکتی ہے تو اسلام ایسی انسانی جان کو ضائع نہیں ہونے دیتا، بلکہ اس کی ذمہ داری اس آبادی پر ڈالتا ہے، اور وہاں کے باشندوں کا فریضہ قرار دیتا ہے کہ وہ اس کی حفاظت کریں، تاکہ اس طرح کے واقعات کا اعادہ نہ ہونے پائے، مقتول کے وارثان کے مطالبہ پر حکومت واقعات کی تحقیق کرے گی، اگر قاتل کا پتہ چل گیا، تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس آبادی کے باشندوں میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی، اس طرح سے کہ ان میں سے ہر ایک قسم کھائے گا، کہ "خدا کی قسم میں نے اس کو نہ قتل کیا ہے اور نہ اس کے قاتل کا مجھے علم ہے" اور ان پچاس آدمیوں کا انتخاب ولیِ مقتول کرے گا، اگر یہ پچاسوں آدمی قسم کھا چکیں گے تو ان پر دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا جسے شریعت کی اصطلاح میں "قسامت" سے تعبیر کرتے ہیں، فقہاء لکھتے ہیں:-

ھی فی الشریعۃ ایمان یقسم بھا اھل محلۃ او دار او موضع خارج من مصر او قریۃ قریب منہ بحیث یسمع الصوت منہ اذا وجد فی الشئ منہا قتیل بہ اثر یعلم من قتلہ یقول کل واحد باللہ ماقتلت ولا علمت لہ قاتلا۔

(فتح القدیر جلد ۹ ص ۲۷۳)

وہ (قسامت) ایسی قسمیں ہیں جو اہل محلہ یا اہل دار، یا مصر سے خارج والوں اور یا آبادی کے ایسے باشندوں سے لی جاتی ہیں جو اس سے اس قدر قریب ہیں کہ اگر وہ چیخے تو اس کی آواز سنی جا سکتی ہے، یہ اس صورت میں کہ ان جگہوں میں سے کہیں کوئی ایسا مقتول پایا جائے جس پر قتل کے نشانات ہوں اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو ...

قاتل معلوم نہ ہونے کی صورت میں سزا

کتب حدیث میں "باب القسامۃ" کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا گیا ہے، اور اس میں اس باب سے متعلق ساری حدیثیں جمع کی گئی ہیں عبداللہ بن عباس رض کا بیان حدیث میں مذکور ہے کہ قسامت کا یہ طریقہ جاہلیت میں بھی رائج تھا۔[1] اور پھر حدیث میں ایک انصاری صحابی کی روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باقی رکھا،

وعن رجل من الانصار ان رسول اللہ	ایک انصاری سے روایت ہے کہ رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ	صلی اللہ علیہ وسلم نے قسامت کو اس طریقہ
علی ما کانت فی الجاھلیۃ وقضی بھا	پر برقرار رکھا جو جاہلیت میں تھا، اور اسی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	کے مطابق انصاریوں میں اس مقتول کے
بین ناس من الانصار فی قتیل ادعوہ	متعلق فیصلہ کیا جس انھوں نے یہود پر
علی الیھود رواہ مسلم (بلوغ المرام)	دعویٰ کیا۔

عہد نبوی کا واقعہ

عہد نبوی کا واقعہ مذکور ہے کہ عبداللہ بن سہل رض اور محیصہ بن مسعود رض خیبر آئے یہاں آکر نخلستان میں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے، عبداللہ بن سہل رض کو کسی نے قتل کر ڈالا، جب یہ مقدمہ خدمت نبوی میں پیش ہوا، تو آپ نے فرمایا کہ قسم کھاؤ، ورنہ پھر یہود خیبر سے قسم لو، ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا نہیں، اور یہود سے قسم لینے کا کیا فائدہ، کہ یہ کافر ہیں چنانچہ اس کی دیت خود آپ نے ادا کی، تاکہ خون رائگاں نہ جائے، اسی سلسلہ کی ایک دوسری روایت میں ہے، ایک انصاری خیبر میں مقتول پائے گئے، یہ کیس جب آپ کی خدمت میں آیا، تو آپ نے فرمایا کہ دو گواہ ایسے ہیں؟ جو قاتل کے باب میں شہادت پیش کریں، اولیاء مقتول نے جواب دیا،

قالوا یا رسول اللہ لم یکن ثم احد	یا رسول اللہ! وہاں کوئی مسلمان نہ تھا، اور
من المسلمین وانما ھو یھود وقد	وہ یہود ہیں اس سے بڑی بات کی بھی جرأت
یجترؤن علی اعظم من ھذا۔	رکھتے ہیں۔

---

[1] دیکھئے جمع الفوائد ج۱ ص[illegible] و تیسیر الوصول ص[illegible]۔

یہ سنکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

فاختاروا منهم خمسين فاستحلفوهم	ان میں سے پچاس کو منتخب کرو اور ان سے
(مشکوٰۃ)	حلف اٹھواؤ۔

ان لوگوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا چنانچہ آپ نے اپنے پاس سے دیت ادا کی،

جس آبادی میں زخمی لاش پائی گئی اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اور دیت دونوں کا فیصلہ کیا، چونکہ یہود کی قسم پر اعتماد نہیں تھا، اس لئے اولیاء مقتول نے اس کا کوئی فائدہ نہیں سمجھا، دوسری روایتوں میں اس کی بھی صراحت ہے کہ دیت کا بھی اس آبادی کے باشندوں پر فیصلہ کیا،

ابن المسیب راوی ہیں

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسامت کی ابتدا
بدأ بالیھود فی القسامۃ وجعل الدیۃ	یہود سے فرمائی اور ان میں مقتول پائے جانے کی
علیھم لوجود القتیل بین اظھرھم	وجہ سے ان پر دیت عائد کی۔

(تکملۂ فتح القدیر کشوری ص ۴ ج ۴)

قسم اور دیت کا ثبوت اسی طرح عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کو لکھا، یہ مقتول تم میں پایا گیا ہے کیا صورت اختیار کی جائے؟ انہوں نے لکھا کہ اس طرح کا واقعہ بنی اسرائیل میں پیش آیا تھا، تو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر اس سلسلہ میں حکم نازل فرمایا تھا، اگر آپ بھی نبی ہیں تو پروردگار عالم سے درخواست کیجئے، اس کے جواب میں آپ نے ان کو لکھا

ان اللہ تعالی ارانی ان اختار منکم	اللہ تعالیٰ نے مجھے خبر دی ہے کہ میں تم میں سے
خمسین رجلا فیحلفون باللہ ما قتلنا	پچاس آدمیوں کو چن لوں جو باللہ حلف
ولا علمنا لہ قاتلا ثم یغرمون	دیں کہ وہ کچھ نہیں جانتے، پھر ان سے دیت لی
الدیۃ قالوا لقد قضیت بیننا	انہوں نے کہا آپ نے ہمارے درمیان وہی فیصلہ
بالناموس ابن ماجہ کذا فی الکفایۃ	کیا جو ناموس شریعت کا ہے

فی الکافی والبدائع وغیرہ محا — یاشبہ اپنے ہم میں وحی کے ذمہ فیصلہ جات

(تکملہ فتح القدیر جلد ۹ ص۲۷۶)

مسئلہ قسامت کے فوائد | مسئلہ قسامت کا فائدہ یہ ہے کہ قتل اور خونریزی کو لوگ ہلکا نہ سمجھیں، اور خون مفت میں ضائع نہ ہونے پائے ساتھ ہی جس پر خون کی تہمت لگی ہے، وہ قصاص سے بھی الگ ہو جائے۔

والحکمۃ فیہا تعظیم الدماء وصیانتہا من الاھدار وخلاص المتھم بالقتل من القصاص (عینی شرح ہدایہ ۵ ص۵۵۵)

اس میں حکمت یہ ہے کہ خون کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے اور وہ رائگاں ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی جو قتل کے ساتھ متہم ہے وہ بچ جاتا ہے

مسئلہ پر اتفاق | اسی وجہ سے اس مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے، تفصیل میں البتہ تھوڑا اختلاف ہے حدیث قسامت نقل کرنے کے بعد علامہ شوکانی لکھتے ہیں

فیہ دلیل علی مشروعیۃ القسامۃ وقد ذھب الیہ جمہور الصحابۃ والتابعین والعلماء من الحجاز والشام والکوفۃ ... والموجودین فی الجملۃ انما اختلفوا فی التفاصیل (نیل الاوطار جلد ۷ ص۳۱۳)

اس حدیث میں قسامت کی مشروعیت پر دلیل ہے اور اسی طرف جمہور صحابہ اور تابعین اور شام، کوفہ اور حجاز کے علماء گئے ہیں اور ان کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ تفصیل میں اختلاف ہے۔

اہل قریہ کی ذمہ داری | قسامت یعنی کسی مقتول کے پائے جانے پر محلہ یا آبادی والے سے قسم لینا، اور پھر اس پر دیت عائد کرنا، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اہل محلہ اور اہل قریہ پر جان کی حفاظت ضروری ہے، اور اگر کوئی کسی کو قتل کرے تو اس کو بچانا اور اس کی امداد کرنا ان لوگوں کا دینی فریضہ ہے، تاکہ پھر اس طرح کا کوئی فتنہ پیدا نہ ہونے پائے۔

قسامت کے وجوب کی وجہ | قسامت میں جو الفاظ کہلوائے جاتے ہیں اس کا تقاضا ہے کہ قاتل کو اگر کوئی جانتا ہو تو اس کی حمایت میں آ کر اس کو چھپانے کی سعی نہ کرے، بلکہ اس کو علی الاعلان ظاہر کر دے تاکہ وہ اپنے جرم کی سزا پائے اور دوسرے لوگ اس تہمت سے محفوظ ہو جائیں۔

واوجب القسامة عليهم لرجاء ان يظهر القاتل بهذا الطريق ... ثم على كل اهل محلة حفظ محلتهم عن مثل هذه الفتنة لان التدبير في محلتهم اليهم فانما هذه الحادثة وقعت لتفريط كان منهم في الحفظ حين تغافلوا عن الاخذ على ايدي السفهاء منهم او من غيرهم فاوجب الشرع القسامة والدية عليهم لذالك۔	اور ان پر قسامت اس امید پر واجب کی گئی کہ اس طرح قاتل ظاہر ہو جائے پھر یہ کہ تمام اہل محلہ پر اس طرح کے فتنوں سے اپنے محلہ کی حفاظت ضروری ہے اس لئے کہ اپنے محلہ کی تدبیر کی ذمہ داری انہی لوگوں پر ہے اور اس طرح کا حادثہ اس لئے پیش آیا کہ ان کی طرف سے حفاظت میں کوتاہی ہوئی اور انھوں نے اپنے بیوقوفوں یا دوسرے ایسے لوگوں کا ہاتھ نہیں پکڑا، لہٰذا شریعت نے اسی وجہ سے ان پر قسامت اور دیت دونوں واجب کر دیں۔

(مبسوط جلد ۲۶ ص ۱۰۸)

اس مسئلہ کی اسی اہمیت اور اس کے گوناگوں فوائد کے پیش نظر قاضی عیاض فرماتے ہیں۔

حديث القسامة اصل من اصول الشرع وقاعدة من احكام الدين وركن من اركان مصالح العباد (مرقاة جلد ۷ ص ۱۰۸)	حدیث قسامت اصول شرع میں ایک اصل اور احکام دین میں ایک مستحکم قاعدہ ہے اور ساتھ ہی بندوں کے فائدے کے ارکان میں ایک قاعدہ ہے۔

اسلامی قانون کا نتیجہ آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اسلام نے انسانی جان کے احترام اور امن و امان کے قیام کے لئے کس قدر مستحکم قانون نافذ کیا ہے، کیا ان پر عمل پیرا ہونے کے بعد بھی کوئی اس طرح کا واقعہ پیش آسکتا ہے جس سے ملک کا امن وامان ختم ہو جائے، طاقتور کمزور کو کچل ڈالیں اور کوئی پارٹی فتنہ و فساد اور خون ریزی کو ہوا دے سکے آپ یقین کریں ہرگز ایسی بات نہیں ہو سکتی ہے جب خون کسی حال میں اسلام ضائع نہیں ہونے دیتا، اس کا تاوان کسی نہ کسی پر ہر حال عائد کرتا ہے، قسامت کو ہی چاہے اجتماعی جرمانہ قرار دے لیجئے، پھر جب اس حد تک افراد پر حکومت کی جانب سے پابندی رہے اور قاتل کو چھپانے کی صورت میں قسم لی جائے اور پھر دیت بھی وصول کی جائے اس کے بعد کس کی مجال ہے کہ غفلت کی زندگی گذارے اور ان کے علاقہ میں کوئی جان ضائع ہو جائے

دریا یا سمندر میں اگر کسی کشتی یا جہاز پر اس طرح کی کوئی لاش پائی جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو یہاں قسامت کشتی یا جہاز والوں پر لازم ہوگی یعنی جو لوگ اس کے اندر تھے خواہ وہ سوار ہوں، ملاح ہوں، یا عملہ، اگر جامع مسجد اور شارع عام پر اس طرح کی لاش پائی جائے تو چونکہ اس کی ذمہ داری حکومت پر ہے اس لئے حکومت بیت المال سے دیت ادا کرے گی، اسی طرح قیدخانہ (جیل) میں پائی جائے تو بھی حکومت کے خزانہ سے دیت ادا کی جائے گی کہ اس کی نگرانی بھی حکومت کے ذمہ ہے۔ (ہدایہ باب القسامۃ)

دو آبادی کے درمیان زخمی لاش کا حکم اگر دو آبادیوں کے درمیان کوئی ایسی زخمی لاش پائی جائے، اور قاتل کا علم نہ ہو سکے، تو ان دونوں آبادیوں میں جو آبادی قریب پڑے اس پر قسامت کی ذمہ داری عائد ہوگی۔

حضرت ابو سعیدؓ کا بیان ہے۔

وجد قتيل بين قريتين فامر النبي صلى الله عليه وسلم فذرع ما بين القريتين الى ايهما كان اقرب فوجد اقرب الى احدهما بشبر فكانى انظر الى شبر النبي صلى الله عليه وسلم فجعله على الذي كان اقرب۔ (لاحمد، جمع الفوائد ج ۱ ص ۲۵۰)

ایک مقتول دو آبادیوں کے درمیان پایا گیا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ دونوں کو ناپا جائے، کہ ان میں سے کس سے قریب ہے چنانچہ ان میں سے ایک آبادی بالشت بھر قریب پڑی، راوی کا بیان ہے کہ گویا میں آپ کی بالشت کو ابھی دیکھ رہا ہوں، پھر قریب تر آبادی پر اس کی ذمہ داری عائد کی۔

کتب فقہ میں یہ مسئلہ مفصل طور پر بیان کیا گیا ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے انسانی جان کی حفاظت کس کس طرح کی ہے، اور ملک میں امن و امان کی اس کی نظر میں کتنی قدر و قیمت ہے۔

اس دور میں جب دنیا میں سب سے ارزاں انسانی خون ہی ہے، اور سب سے بے وقعت انسان ہی ہے، اسلام کے ان قوانین کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کاش ارباب اقتدار اپنے اپنے ملکوں میں ان قوانین کو نافذ کر کے ملک کو سکون کی دولت سے نوازنے کی سعی کرتے اور انسان کی جان کی قدر و قیمت پہچانتے اور متوجہ ہو کر اسلام کے ان عالمگیر اور معتدل قوانین پر غور کرتے۔

ہم [illegible] میں غفلت کرنے میں اس مسئلہ کے جو قوانین نافذ ہیں ان کی [illegible] حضرت کو علم ہو [illegible] فرمائیں۔

تاریخ الرِّدّہ

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۴)

رسول اللہ کے بعد دشمنِ خدا کی گمراہی اور بڑھی اور اس گمراہی میں چند اہلِ خرد کو چھوڑ کر سارے بنو حنیفہ نے اس کا ساتھ دیا، ان کے لئے رجّال بن عنفوہ کی یہ شہادت سب سے بڑا فتنہ ثابت ہوئی کہ رسول اللہ نے مسیلمہ کو خلافت میں شریک کر لیا ہے، رجّال کا قصہ یہ ہے کہ وہ اپنی قوم کے ایک وفد کے ساتھ رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوا، قرآن پڑھا اور سنت سے واقفیت حاصل کی۔ ابن عمرؓ ہماری نظر میں وہ سارے وفد سے افضل تھا اس نے سورہ بقرہ اور آل عمران پڑھی اور اُبیّ بن کعبؓ کے پاس تلاوتِ قرآن سیکھنے جاتا تھا، وہ لوٹ کر یمامہ گیا اور اس بات کی جھوٹی شہادت دی کہ رسول اللہ نے مسیلمہ کو خلافت میں شریک کر لیا ہے، رجّال کی راست بازی اور حق گوئی مسلّم تھی اس لئے اس کی یہ گواہی بنو حنیفہ کے لئے سب سے بڑا فتنہ ثابت ہوئی۔

رافع بن خدیجؓ: رجّال کا خضوع و خشوع، پابندی سے قرآن خوانی اور صلاح کی طرف میلان جو دیکھتا حیرت میں رہ جاتا، ایک دن رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آئے، رجّال چند لوگوں کے ساتھ ہمارے پاس بیٹھا تھا، آپ نے فرمایا: "اس گروہ کا ایک فرد دوزخی ہے" میں نے آنکھ اٹھا کر دیکھا تو میرے سامنے ابوہریرہؓ، ابو اروٰیؓ دوسی، طفیل بن عمرو دوسی اور رجّال بن عنفوہ چار آدمی تھے میں سب کو حیرت سے دیکھتا اور دل میں کہتا: یہ بد نصیب کون ہے؟ رسول اللہ کی وفات پر بنو حنیفہ مرتد ہو گئے تو میں نے رجّال کے بارے میں معلوم کیا، لوگوں نے بتایا کہ وہ بھی مرتد ہو گیا ہے کیونکہ اس نے مسیلمہ کے حق میں شہادت دی کہ رسول اللہ نے اپنے بعد اس کو خلافت میں شریک

جاتا ہے یہ سن کر میں نے کہا و اقعی رسول اللہ نے ٹھیک کہا تھا کہ اس جماعت کا ایک فرد دوزخی ہے؟ لوگوں نے رحّال کو کہتے سنا: دو مینڈھے سینگوں سے لڑ رہے ہیں (محمد اور مسیلمہ) ان میں مجھے اپنا مینڈھا زیادہ پسند ہے"۔

ابن یشکری یمامہ کے معزز اور ممتاز لوگوں میں تھا، وہ اسلام پر قائم تھا لیکن (بدلے ہوئے حالات میں) اپنا اسلام چھپائے ہوئے تھا، وہ رحّال کا دوست تھا، اس نے ذیل کے شعر کہے جن کا یمامہ میں ایسا چرچا ہوا کہ عورت، بچہ بچہ سب کی زبان پر تھے۔

یاسعاد الفؤاد بنت أثال   طال لیلی بفتنة الرحال

سعاد بنت اثال، میرے دل کی ملکہ   رحّال کے فتنے سے میری راتیں دراز ہو گئیں

إنها یاسعاد من فتنة الدهر   علیکم کفتنة الدجال

سعاد، یہ فتنہ تمہارے لئے ایک بڑا حادثہ ہے   دجال کے فتنہ کی طرح

إن دینی دین النبی وفی القوم   رجال علی الهدی أمثالی

بلاشبہ میرا دین وہی ہے جو محمد کا ہے   اور بنو حنیفہ میں مجھ جیسے کافی مسلمان موجود ہیں

أهلك القوم محکم بن طفیل   ورجال لیسوا لنا برجال

محکم بن طفیل نے بنو حنیفہ کو تباہ کر دیا   اور ایسے لیڈروں نے جو ہمارے لیڈر نہیں ہیں

بزهم أمرهم مسیلمة الیوم   فلن یرجعوه أخری اللیالی

مسیلمہ نے اُن کا اقتدار و اختیار چھین لیا   اور وہ ہرگز کبھی اس کو واپس نہ لے سکیں گے

إن تکن میتتی علی فطرة اللّٰه حنیفا فإننی لا أبالی

اگر میں فطرۃ اللہ پر ایک حنیف مسلمان کی طرح   مروں تو مجھے موت کا کوئی خوف نہیں۔

ان اشعار کا علم جب مسیلمہ محکم اور یمامہ کے اشراف کو ہوا تو انہوں نے ابن یشکری کو گرفتار کرنا چاہا لیکن وہ بھاگ گیا اور خالد بن ولید سے جا ملا۔ وہ ان کو یمامہ کی صورت حال اور بنو حنیفہ کی کمزوریوں سے مطلع کیا۔

مورخ کہتے ہیں کہ ایک شخص جو اسلام لایا اور پھر کافی عرصہ رسول اللہ کی صحبت سے مستفید ہو کر
مسلمان ہو گیا تھا، اس کو رسول اللہ نے مسیلمہ کو دعوت کے لئے بھیجا تھا، یہ شخص کہتا تھا کہ اگر مسیلمہ نے
اس کی بات مانی تو میری ضرور ملنے گا، وہ یمامہ جا کر مسیلمہ سے ملا اور کہا کہ محمد کی خواہش ہے کہ تم ان سے
ملاقات کرو، اگر تم گئے تو خوش خوش لوٹ کر آؤ گے، شخص نے تالیف قلب کے لئے خوب چکنی چپڑی
باتیں کیں، وہ مسیلمہ سے تنہائی میں ملا کرتا اور اس کو مدینہ چلنے کی ترغیب دیتا، جب وہ زیادہ پیچھے پڑا
"مسیلمہ نے کہا کہ میں سوچ سمجھ لوں" اس کے بعد اس نے رجال بن عنفوۃ، اور اپنے دوسرے مشیروں
سے صلاح کی تو سب نے جانے سے منع کیا اور کہا اگر تم گئے تو محمد تم کو مار ڈالیں گے، تم نے ان کی باتیں
نہیں سنیں، چنانچہ مسیلمہ نے شخص کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جانے سے انکار کر دیا،
لیکن اس کے ساتھ رسول اللہ سے گفتگو کے لئے اپنے دو معتمد بھیج دیئے، یہ دونوں رسول اللہ کے پاس
آئے، ایک نے کلمہ شہادت پڑھا اور صرف رسول اللہ کا نام لیا (اشہد ان محمداً عبدہ ورسولہ) اور جو
باتیں کرنا تھیں کیں، جب وہ فارغ ہوا تو دوسرے نے کلمہ شہادت پڑھا اور رسول اللہ کے نام کے ساتھ
مسیلمہ کا نام بھی لیا، (اشہد ان محمداً و مسیلمۃ رسولا اللہ) رسول اللہ نے کہا: "تو جھوٹا ہے، مسیلمہ رسول نہیں
اس کو پکڑ کر قتل کر دو۔" صحابہ اس کی طرف جھپٹے اور اس کا کالر پکڑ کر گھسیٹنے لگے، اس کے ساتھی نے اس کا
ہاتھ پکڑ لیا اور کہنے لگا: "رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، اس کو معاف کیجئے۔" صحابہ نے جب اس کو
چھوڑا تو اس نے کلمہ شہادت پڑھا اور صرف رسول اللہ کا نام لیا، وہ اور اس کا ساتھی دونوں مسلمان
ہو گئے، رسول اللہ کے انتقال کے بعد وہ اپنے بال بچوں کے پاس یمامہ چلے گئے۔ ذرا عجب بات یہ ہے کہ
جس نے غلط کلمہ شہادت پڑھنے والے کا ٹینٹوا پکڑا تھا وہ فتنہ میں مبتلا ہوا اور مسیلمہ کے ساتھ قتل
مارا گیا، اور دوسرا جس کا ٹینٹوا پکڑا گیا تھا اسلام پر قائم رہا، اور خالد کو بنو حنیفہ کے عسکری راز بتاتا تھا،
رسول اللہ کے سفیر نے جسے انھوں نے مسیلمہ کے پاس بھیجا تھا اس کو اپنی چکنی چپڑی باتوں کا جال پھیلایا
مگر اگر جال اس کو نہ پھنسا سکا تو وہ آنے کے لئے تیار ہو گیا تھا، رسول اللہ نے فرمایا تھا مسیلمہ کو قتل
[illegible] دونوں کے بارے میں پیشین گوئی کی تھی

مسیلمہ نے یہی گمراہی اور خود اپنی بہتان تراشی میں سجاح کی گمراہی بھی شامل کر لی۔ وہ بنو تمیم کی ایک عورت تھی اس کے قبیلے نے اس کو نبی مان لیا تھا۔ اس نے وحی کا دعویٰ کیا، ایک موذن اور حاجب (عطارد وغیرہ) مقرر کیا اور ایک منبر بھی بنوایا۔ اس کے ہم قبیلہ جب جمع ہوتے تو کہتے: حیات و حکومت ان لوگوں کا حق ہے جو سجاح کے رشتہ دار ہیں۔ عطارد بن حاجب بن زرارہ کہتا ہے:

ہماری نبی ایک عورت ہے جس کا ہم حکم بجا لاتے ہیں جب کہ دوسرے لوگوں کے نبی مرد ہوتے ہیں۔ دعویٰ نبوت کرنے کے کچھ عرصہ بعد سجاح مسیلمہ سے لڑنے نکلی، اور اپنے ساتھ ان تمیموں کو بھی لے لیا جو اس کے ہم خیال تھے اور جن کی رائے تھی کہ سجاح مسیلمہ کی نسبت نبوت کا زیادہ مستحق ہے۔ جب سجاح مسیلمہ کے پاس آئی تو مسیلمہ اس سے تنہائی میں ملا اور کہا آؤ نبوت کے بارے میں تنہائی میں باہم گفتگو کر لیں اور دیکھیں ہم دونوں میں نبوت کا زیادہ اہل کون ہے۔ سجاح نے اس تجویز کو خوش آمدید کہا، اس کے بعد مورخوں نے مسیلمہ کی سجاح کے ساتھ ایسی باتیں بیان کی ہیں جو نظر انداز کرنے کے قابل ہیں۔ ایک روایت ہے کہ جب خالد بن ولیدؓ نے باغی عربوں کی گوشمالی کی تو سجاح یہ سوچ کر کہ ملک عرب میں مسیلمہ سب سے زیادہ طاقتور سردار ہے اور یمامہ سب سے زیادہ محفوظ جگہ ہے، اس کے پاس پناہ لینے آئی، اس نے موذن شبث بن ربعی کو ہدایت کر دی کہ اذان میں مسیلمہ کے نبی ہونے کی شہادت دیا کرے (اشہد ان مسیلمہ رسول اللہ) جب اس کی مسیلمہ سے ملاقات ہوئی تو اس نے کہا: میں نے سب کو چھوڑ کر صرف تم پر نظر ڈالی ہے اور تمہارا نام روشن کیا ہے حتیٰ کہ میرا موذن اذان میں بھی تمہارا نام لیتا ہے۔" اس کے بعد مسیلمہ نے سجاح سے نبوت کے بارے میں خفیہ بات چیت کی جب مسیلمہ مارا گیا تو خالدؓ نے سجاح کو پکڑ لیا۔ سجاح مسلمان ہو گئی اور اپنے وطن لوٹ کر حسب سابق زندگی گذارنے لگی۔

بہر حال اس کذاب کے ہاتھوں بنو حنیفہ سخت آزمائش میں مبتلا ہو گئے اور اُن کے جاہلوں کے لئے تباہی کی۔ وہ ان کی زمینوں اور بچوں کے لئے برکت و کامرانی کی دعا کرتا تھا، اور ان کو اپنی ابلہ فریبیوں سے شاد کرتا تھا۔ کچھ لوگ ایک نوزائیدہ بچہ کو اس کے پاس لے کر آئے۔ اس نے بچے کے سر پر ہاتھ پھیرا اور [illegible] اس کے سر پر [illegible] ایک اور شخص آیا اور کہا: [illegible]

اس بچہ کے علاوہ میرا کوئی بچہ دو سال سے زیادہ زندہ نہیں رہتا، اس کی عمر اس وقت دس برس ہے، کل میرے ہاں ایک اور بچہ پیدا ہوا ہے میں چاہتا ہوں کہ آپ اس کے لئے عمر درازی کی دعا کریں۔"

مسیلمہ: میں تمھاری خواہش پوری کرا دوں گا، پھر اس نے بتایا کہ (خدا نے) نوزائیدہ کی عمر چالیس سال منظور کی ہے، وہ آدمی خوش خوش لوٹا گھر پہنچکر کیا دیکھتا ہے کہ بڑا لڑکا ایک کنویں میں گر چکا ہے، اور چھوٹا نزع کے عالم میں ہے شام ہوتے ہوتے دونوں مرجاتے ہیں، یہ دیکھ کر ان کی ماں کہتی ہے: بخدا ابو ثمامہ کو خدا کے ہاں وہ منزلت حاصل نہیں جو محمد کو ہے" بنو حنیفہ نے ایک کنواں کھودا جس میں میٹھا پانی کا سوتا تھا، وہ مسیلمہ کے پاس آئے اور درخواست کی کہ کنویں پر جاکر دعا کرے کہ وہ ان کے لئے باعثِ برکت ثابت ہو، مسیلمہ نے کنویں میں تھوکا تو اس کا پانی کھاری ہوگیا۔

ابوبکر صدیقؓ نے خالد کو تاکید کی تھی کہ بنو اسد اور غطفان نیز نواحِ مدینہ کے باغیوں سے فارغ ہو کر یمامہ کا رخ کریں، خالدؓ نے ان پر فتح پائی تو کچھ باغی مدینہ نکل بھاگے اور ابوبکر صدیقؓ سے درخواست کی کہ ہم سے بیعت لیجئے اور ہمیں امان دیجئے۔ انھوں نے کہا: مجھ سے تمھاری بیعت اور تمھارے لئے میری امان یہ ہے کہ تم خالد بن ولیدؓ اور ان کی فوج سے جا ملو، خالد جس جس کے بارے میں لکھیں گے کہ اس نے جنگ یمامہ میں شرکت کی، اس پر کوئی آنچ نہ آئے گی اور وہ اسلام کی امان میں رہے گا، جو حاضر ہیں وہ غیر حاضروں کو یہ خبر پہنچا دیں، میرے پاس مت آؤ، خالد کے پاس جاؤ" ابوبکر بن جہم کہتے ہیں کہ نواح مدینہ سے جو عرب خالد کے لشکر میں ضم ہوئے یہی لوگ تھے جو جنگ یمامہ میں تین بار پسپا ہوئے اور مسلمانوں کو مصیبت میں ڈالا۔

شریک بن فزاری: میں عیینہ بن حصن (فزاری) کی طرف سے جنگ بزاخہ میں شریک تھا پھر توفیق ایزدی میرے شامل حال ہوئی اور میں مسلمان ہو کر ابوبکرؓ کے پاس آیا، انھوں نے مجھے حکم دیا کہ خالد کے پاس جاؤں اور ایک خط دیا جس کا مضمون تھا:

"واضح ہو کہ تمھارا ایلچی تمھارا خط لیکر آیا جس میں تم نے بزاخہ میں خدا کی عنایت کردہ فتح اور اسد و غطفان کی گوشمالی کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اب تم یمامہ کی طرف پیش قدمی کر رہے ہو جیسا کہ میں نے

تم کو بات کی سمجھ اللہ دے، ہمیشہ اللہ سے ڈرتے رہو، اپنے ساتھی مسلمانوں کے ساتھ باپ کی طرح لطف وشفقت سے پیش آؤ۔ خالد بن ولیدؓ! بنو مغیرہ کی شکست سے پہلے میں نے تمہیں سالار بنا کر اس شخص کی بات مانی ہے جس کی بات کبھی نہیں ٹالی (یعنی عمر بن خطابؓ)۔ جب بنو حنیفہ کے پاس پہنچو تو تدبر سے کام لینا، تم اب تک ان جیسے دشمن سے مقابل نہیں ہوئے ہو، کیونکہ ان کا کل قبیلہ اول سے آخر تک تمہارے خلاف ہے، اور ان کا علاقہ بڑا بھی بہت ہے، جب تم وہاں پہنچو تو سارے معاملات کا انتظام خود کرنا، اپنے میمنہ، میسرہ اور رسالوں پر مخلص افسر مقرر کرنا، رسول اللہؐ کے ممتاز صحابہؓ سے مشورہ کرنا اور ان کے احترام و منزلت کا پورا لحاظ رکھنا۔ جب بنو حنیفہ صفیں درست کر کے لڑنے کے لئے آمادہ ہوں تو جیسے وہ لڑیں اسی طرح تم لڑنا: اگر وہ تیر چلائیں تو تم بھی تیر چلانا، اگر وہ نیزہ بازی کریں تو تم بھی نیزہ بازی کرنا، اور جب وہ تلوار سے لڑیں جس کے معنی ہیں یقینی موت، تو تم بھی تلوار سے لڑنا۔ اگر خدا تم کو فتح عطا کرے تو خبردار ان کے ساتھ نرمی کا برتاؤ نہ کرنا، ان کے زخمیوں کا کام تمام کرنا، ان میں جو بھاگ جائیں ان کا تعاقب کرنا، اور جو تمہارے ہاتھ آ جائیں ان کو تلوار کے گھاٹ اتارنا، اور آگ میں جلا دینا، میری ان ہدایات کی خلاف ورزی نہ ہو، والسلام علیک" یہ خط پڑھ کر خالدؓ نے کہا: "سمعاً وطاعۃً (بہت اچھا تعمیل حکم کروں گا)

اہل یمامہ کو جب معلوم ہوا کہ خالد ان جیسے باغیوں کی سرکوبی کر کے دھاوے مارتے ان کی طرف آ رہے ہیں تو وہ بوکھلا گئے۔ ان کا ایک معتدر سردار تھا محکم بن طفیل وہ ساری رات بستر پر کروٹیں بدلتا اور کہتا

مسافر ہیں بری خبریں لا کر سناتے ہیں — کیا سب مسافر جھوٹ بولتے ہیں؟
أرى الركبان تخبر ما كرهنا — أكل الركب يكذب ما يقول
نہیں سب جھوٹ نہیں بولتے — کبھی کوئی تھوڑا سا جھوٹ بول دیتا ہے
ألا لا ليس كلهم كذوبا — وقد صدق بعضهم قيل
انھوں نے سچ کہا ہماری اُن سے — دشمنی ہے اگر وہ آئے تو بڑی سخت
اور لمبی لڑائی ہوگی۔

وقد صدق والقوم منا فیھم		لنا إن جار یوما لرم طویل

یہ اشعار سنکر ابوحنیفہ نے سمجھ لیا کہ محکم اپنی گمراہی پر قائم ہے، مسیلمہ کو بھی اطمینان ہوا، محکم بن طفیل یمامہ کا ایک وجیہہ سردار تھا اور صحابی زیاد بن لبیدؓ انصاری کا دوست۔ خالدؓ نے راستہ میں زیاد سے کہا کہ تم محکم کو کوئی ایسی بات کہلا بھیجو جس سے اس کا ہدایت ہو، زیادؓ نے ایک سوار کی معرفت محکم کو یہ شعر بھجوا دیئے۔ بلکہ قول یہ ہے کہ مدینہ سے حسان بن ثابتؓ شعر لیکر گئے تھے:

محکم بن طفیل واہ واہ!		قدرت نے تمہیں کیسا وادی کا سانپ (مراد مسیلمہ) عطا کیا ہے

یا محکم بن طفیل قد أتیح لکم		للہ درکم أبیکم حیۃ الوادی

محکم بن طفیل تم لوگ		ان بکریوں کی طرح ہو جنھیں گڈریے نے بھیڑیوں کے حوالہ کر دیا ہو

یا محکم بن طفیل إنکم نفر		کالشاء أسلمھا الراعی لآساد

کیا تم کو مسیلمہ سے بہتر لیڈر		اپنی قوم، اولاد اور دوستوں میں نہیں ملا۔

ما فی مسیلمۃ الکذاب من عوض		من دار قومکم وأخوان وأولاد

یامہ پر شکر کی عرصہ سے بے خوف نہ ہونا۔ غبار کے نیچے شکاری کتوں کی طرح چست اور زبردست جانباز موجود ہیں۔

لا تأمنوا خالداً بالبرد معتجرا		تحت العجاجۃ مثل الأغضف العادی

یامہ پر ایک مستقل تباہی آ کے گی		اگر خالد کے سوار یامہ سے نیزے لئے ہوئے گھس پڑے

ویل الیمامۃ ویلا لا فراق لہ		إن جالت الخیل فیھا بالقنا الصاد

بخدا ہم اس وقت تک تم سے الجھتے سے اپنے گھوڑے نہ ہٹائیں گے۔

جب تک تم قوم ثمود کی طرح تباہ نہ ہو جاؤ گے۔

واللہ لا تنثنی عنکم أعنتھا		حتی تکونوا کأھل الحجر أو عاد

یہ اشعار محکم بن طفیل کو موصول ہوئے، اور دوسری طرف اس کو یہ خبر ملی کہ خالد بن ولید [illegible] محکم نے کہا: خالد کچھ چاہتے ہیں ہم کچھ۔ اور خالد اس بات سے ناواقف نہیں

کر سکے کہ بنو حنیفہ میں ایسے مخلص اور جان نثار لوگ ہیں جن کو مسیلمہ نے اپنا شریک و معتمد بنا لیا ہے۔ اگر خالد یہاں آئے تو وہ دیکھ لیں گے کہ ان کے سامنے ان لوگوں سے مختلف لوگ ہیں جن سے اب تک ان کا سابقہ پڑا ہے۔ پھر اس نے اہلِ یمامہ کے سامنے ایک تقریر کی جس میں کہا "آپ کا مقابلہ ایسے لوگوں سے ہے جو اپنے لیڈر پر جان نثار کرتے ہیں، آپ بھی اپنے لیڈر پر جان نثار کر دیجئے۔ اسد اور غطفان کی طرف خالدؓ نے تلوار کی دھار سے اشارہ کیا تو وہ بدکنے شتر مرغ کی طرح سرپٹ بھاگ گئے۔ اور آپ کو یہ بھی یاد ہے، کہ بزاخہ میں جو لوگ خالدؓ کے ہاتھ آئے اُن کو اس نے آگ میں جلا دیا۔ پھر اس نے بنو حنیفہ کا حوصلہ بڑھانے کے لئے کہا "آپ مسلمانوں سے کسی طرح کم نہیں ہیں"۔ (باقی)

تصنیف:- ابوالکلام آزاد
ترتیب:- عابد رضا بیدار

آزاد — ایک عظیم صحافی

الہلال اور البلاغ: ہندستانی اخبار نویسی کا ایک اہم باب

اخبار نویسی: بطور دیباچہ ۱
صحیفہ نگاری میں تقسیم کار، اور معیار کی اہمیت، ۲ ۲
اخبار نویس کا منصب، ۳ ۳
مسلم گزٹ لکھنؤ: اخبار نویس کو قلم کی آزادی، ۴ ۴
حادثۂ زمیندار پریس، ۵ ۵
اردو پریس الہلال سے پہلے اور الہلال، ۶ ۶
الہلال کی تحریک: مقصد، ۷ ۷
الہلال کی تحریک: جماعت حزب اللہ، ۸ ۸
الہلال کی تحریک: تشریح مقصد، ۹ ۹
الہلال کی تحریک:- دعوت، ۱۰ ۱۰
الہلال اپنی نظر میں، ۱۱ ۱۱
الہلال کی انشاء: چند نمونے ۱۲، ۱۲

(عابد رضا بیدار - سیر مباحث شبلی)

اگر میری ترتیب سچ مچ کسی قابل ہوتی تو میں اس کا انتساب کرتا اپنے عہد کے
سب سے بڑے صحافی اور سب سے بڑے مسلمان سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نام
جن کی تحریک سے مجھے شدید اختلاف ہے مگر جن کے خلوص کی قسم
کھائی جا سکتی ہے اور جن کے جنون سے سودا کرنے کے باوجود مجھ جیسے
اختلاف کرنے والوں کو بھی کچھ کر جانے کا حوصلہ بخشتا ہے۔

الہلال اور البلاغ کی اہمیت، ماہیت اور کیفیت اور اسلوب اور مواد کا تفصیلی تجزیہ اور اس کے ساتھ ان کی مشمولات کا ایک تفصیلی اشاریہ اس سے پہلے پیش کیا جا چکا ہے (اردو ادب "آزاد نمبر) میری زبانی الہلال سے متعارف ہونے کے بعد۔ صحافت، متعلقاتِ صحافت، صحافی کا منصب، صحیفہ نگاری کی تقسیم کا معیار، اردو صحافت میں الہلال کا رول اور الہلال کی تحریک، دعوت اور مقصد و منہاج پر خود ایڈیٹر الہلال کی زبانی کچھ سنئے یہ ساری تحریریں مولانا کے اپنے قلم سے ہیں۔ میں نے صرف اتنا کیا ہے کہ مختلف بکھری ہوئی جگہوں سے جمع کر کے مناسب عنوانوں کے تحت ترتیب دے دیا ہے۔ "برہان" میں میری اس ترتیب کو "اردو ادب" آزاد نمبر والے مقالے کے دوسرے یا ضمیمے کے طور پر پڑھا جا سکتا ہے۔

موجودہ ترتیب کا سارا مواد میں نے الہلال و البلاغ ہی سے لیا ہے۔ مولانا مہر کی نقشِ آزاد میں ایک اہم خط کو دیکھ کر مجھے اس خول کو توڑ دینا پڑا۔ خط کا متعلقہ حصہ میں نے موجودہ ترتیب کے دیباچے کے طور پر استعمال کر لیا ہے۔

مجھے امید ہے، میری اس ترتیب سے مولانا کے صحافی ذہن کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

(ضیاء)

(۱)

انقلاب کے پانچ برس تھے جو میری نظر سے گزرے تھے۔ آپ نے تقریباً نصف صدی سے الگ ہو کر نیا اخبار جاری کیا

لیکن اس سلسلہ میں کوشش نہ کی گئی کہ زمیندار کی ہو یا ایک دوسری شکل ہو۔ جہاں تک مسلک کا تعلق ہے ضرورت نہ تھی کہ کسی تغیر کا اعلان کیا جاتا لیکن کوشش کرنی تھی کہ اس سطح سے نسبتاً بلند سطح لوگوں کے سامنے آئے جو زمیندار کی قائم ہو چکی ہے۔ جہاں تک روزانہ اخبار کا تعلق ہے اردو میں اس وقت تک کوئی بلند کام انجام نہیں پایا اور سعی و تلاش کا بار امیدان باقی ہے۔ اگر آپ تھوڑی سی محنت گوارا کریں تو کم از کم زمیندار کی سطح سے ایک بلند سطح قائم ہو جائے اور جو لوگ زمیندار خریدتے ہیں ایک انقلاب کی ضرورت محسوس کریں۔

مثلاً اس پر قناعت نہ کیجئے کہ تار کی خبروں کا ترجمہ کر دینے اور ایڈیٹوریل صفحے کے لکھ دینے کے بعد ایڈیٹوریل اسٹاف کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی کچھ مواد اخبار میں ہونا چاہیئے۔ اور اس کا بہ آسانی انتظام ہو سکتا ہے۔ عام انگریزی اخبارات میں فوائد اور دلچسپی کی اتنی باتیں ہوتی ہیں کہ اگر کسی ایک اخبار ہی سے کالم نصف کالم کا مواد اخذ کر لیا جائے تو اردو روزنامہ کے دو تین کالموں کے لئے بہترین ذخیرہ مہیا ہو سکتا ہے۔ اس کا بہترین طریقہ تو یہ ہوگا کہ دس پندرہ روپیہ ماہوار کا خرچ گوارا کر کے انگلستان کے چند رسائل اور اخبارات منگوا لئے جائیں۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو سکے تو خود ہندستان کے انگریزی اخبارات کافی ہیں۔ 'سٹیٹسمین'، 'انگلشمین'، 'ٹائمز آف انڈیا'، 'مدراس ٹائمز'، اور 'پایونیر' میں بے شمار چیزیں کام کی ہوتی ہیں، اور اردو اخبار کا ایک قلم بھی انھیں مس نہیں کرتا۔ خصوصاً 'سٹیٹسمین' اور 'انگلشمین' کے ہفتہ وار پرچوں میں تو اس قدر مفید معلومات ہوتی ہیں کہ صرف انھیں کا اقتباس ہفتہ بھر تک کام دے سکتا ہے۔

اردو میں صرف ترجمہ اور اقتباس سے اس قدر مفید اور دلچسپ اخبار بن سکتا ہے کہ اس کا ہر نمبر پڑھنے والوں کے لئے فوائد و معلومات کا ایک درس ہو۔

عام مسلمانوں کو بلاشبہ سیاسی و معاشرتی معلومات سے دلچسپی نہیں ہے لیکن اگر ہماری اخبار نویسی کا مقصد صرف یہی نہیں ہے تو ہمیں پیدا کرنی چاہیئے۔ عوام کی دلچسپی کی چیزیں لکھی جائیں اس کے ساتھ ہی مفید معلومات بھی [illegible] ہندوستان کے لئے بہت نہیں [illegible] اور [illegible] ہندوستان کی اسلامی زندگی کے لئے [illegible]

جن مسائل و حوادث کے فہم و تفکر کا سیاسی ذوق پیدا کیا جائے اور ایسی چیزیں ان کی معلومات میں لائی جائیں جن سے ان کی ذہنیت میں بلندی و متانت پیدا ہو۔ دنیا کی عام سیاسی و معاشرتی حالت، دنیا کی مختلف قومی تحریکات، علمی و تمدنی تغیرات، مغرب و مشرق کی کشمکش کے نئے گوشے، مشرقی ممالک و اقوام کی نئی سرگرمیاں اور اسی طرح کی ضروری معلومات سے اگر مسلمانوں کے اخبارات خالی رہیں تو یہ ان کی ذہنی پستی کا سب سے بڑا ذریعہ ہوگا۔ اس سے بھی بڑھکر روزانہ اخبارات کے لئے لکھنے کی جو چیزیں ہیں، وہ ملک کی سیاسی حالت و نوعیت ہے۔ ہندوؤں کے مقابلے میں بحیثیت جماعت مسلمانوں کی ایک بہت بڑی کوتاہی یہ ہے کہ ان کے عوام ملک کی سیاسی حالت سے جس قدر واقفیت رکھتے ہیں اس قدر ہمارے خواص بھی نہیں رکھتے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ اگرچہ ہندوؤں کے مقابلے میں شور و غل بہت مچایا جاتا ہے، لیکن سیاسی مقابلہ و کشاکش کی صحیح استعداد پیدا کرنے کی کوئی فکر نہیں کرتا۔ ہندوستان جدید اور کانسٹی ٹیوشنل زندگی اختیار کر چکا ہے۔ آیندہ جو کچھ بھی ہوگا، نیابتی اور انتخابی اصولوں پر ہوگا اور زندگی کے ہر میدان میں وہی جماعت کامیاب ہوگی، جو سیاسی زندگی کے لئے صحیح اور طاقتور رائے عامہ اپنے ساتھ رکھے گی۔ نوکریوں اور فرقہ وارانہ حقوق کا بھی تمامتر دار و مدار اسی پر ہے۔ پس ضروری ہے کہ عام مسلمانوں کی سیاسی تعلیم و ترقی کے لئے بکثرت مضامین لکھے جائیں۔ انھیں بتلایا جائے کہ ہندوستان کا نظامِ حکومت کیا ہے، مستقبل کے تغیرات کیا کیا متوقع ہیں، دنیا کے موجودہ سیاسی اصولِ مملکت کس طرح ہندوستان پر منطبق ہو سکتے ہیں، نیابتی اور انتخابی اصولوں سے کیا مقصود ہے؟ اور مسلمان کیونکر ہندوستان میں ایک طاقتور نیابتی زندگی حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ مباحث اس قدر سہل اور پیش پا افتادہ ہیں کہ بغیر کسی محنت و کاوش کے لکھے جا سکتے ہیں۔ کم از کم دوسرے تیسرے دن بعنوان مختلف ان کا کوئی نہ کوئی پہلو واضح کرنا چاہیے۔ صرف شدھی اور سنگٹھن کو پیٹتے رہنے سے مسلمان طاقتور نہیں ہو جائیں گے۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ یہ چیزیں اس طرح لکھی جائیں کہ دلکش اور دلچسپ ہوں ... عوام کے ... بلند ہو ... مسلمانوں میں وہ سب کچھ لکھتے ہیں، جو ... کی گنجائش ... ہے ... ذریعہ ... میں گنجائش ... کہ کم از کم ... خصوصی ...

مکتوب بنام ... ۲۲۴ ...

(۴)

یورپ میں اخبارات و رسائل اپنی نوعیت اور مقاصد کے لحاظ سے ایک عام تقسیم کے ماتحت ہیں اور ہر نوعیت کا رسالہ اپنے دائرے میں محدود رہکر تقسیم عمل کے اصول پر کاربند رہتا ہے۔ پہلی قسم روزانہ اخبارات کی ہے...... دوسری قسم ہفتہ وار رسائل کی ہے، جن کو ہم جرنل کہتے ہیں، اور تیسری قسم سہ ماہہ، ماہوار یا مہینے میں دوبار نکلنے والوں بشکل کتاب رسائل کی۔ جرنل گویا روزانہ اخبارات اور ماہوار رسائل میں ایک بین بین برزخی قسم ہے جو اخبارات کے سیاسی مباحث اور ماہوار رسائل کے علمی مقالات کا مجموعہ ہوتا ہے ...... ٹرکی اور مصر کے پریس کا بھی بہ لحاظ تقسیم یہی حال ہے۔

مگر اردو پریس میں ابتدا سے عجیب طرح کی طوائف الملوکی رہی۔ پریس کی مشکلات کے سبب (جس کی علت حقیقی ٹائپ کا رائج نہ ہونا تھا) روزانہ اخبارات بالکل نہیں نکلے، صرف ہفتہ وار رسائل نکلتے رہے، لیکن ان کے مضامین کی ترتیب ابتدا سے روزانہ اخبارات کی سی رہی اور سات سات دن پرانی خبروں سے کالم کے کالم سیاہ ہوتے رہے۔ پبلک بھی قلتِ قیمت کے سبب اس کی عادی ہوگئی، اور ہر اخبار سے دو دو سطروں کی خبروں سے لبریز صفحات کا مطالبہ کرتی رہی۔ بہت سے اخبارات نے ماہوار رسائل کی طرح علمی مضامین بھی شائع کرنا شروع کر دیے اور اس میدانِ مسابقت کا گوئے بغرض اس کے ہاتھ رہا جس نے کسی ناول یا ضخیم کتاب کا ترجمہ بھی شائع کرنا شروع کر دیا۔ جن لوگوں سے ہفتہ وار اخبار کی دقتیں برداشت نہیں ہو سکیں انہوں نے ماہوار رسائل نکالے، لیکن جرنل کا مفہوم پیشِ نظر رکھ کر ایک ہفتہ وار رسالہ بھی آج تک شائع نہ ہوا۔

سب سے پہلی بات جو ہمیں اپنے احباب سے عرض کرنی ہے وہ یہ ہے کہ وہ الہلال سے اس کے فرائض کا مطالبہ کرتے ہوئے یہ پیشِ نظر رکھیں کہ وہ اخبار نہیں بلکہ ہفتہ وار رسالہ ہے[1] ۔ ۔ ۔

موجودہ وقت صرف اس بات کا ہے کہ کام کیا جائے۔ ہر شعبے میں صرف اس کی ضرورت ہے۔ لیکن مختلف مضامین کو کچا کر دینا کہ ایک رسالہ کی شکل ہو، اس کے لئے کافی ہو، ہرگز مناسب نہیں ہے۔

[1] الہلال۔ پہلی جلد کا دوسرا شمارہ۔ ۲۰ جولائی ۱۹۱۲ء

اس کی ہے کہ آج کل نئے رسائل جو شائع ہوں وہ علاوہ جمع مضامین و تحسینِ مونتاز کے کوئی خاص مقصد بھی اپنے سامنے رکھتے ہوں۔ اردو زبان کی نظم و نثر میں ابھی کام کے تمام گوشے خالی ہیں۔

پبلک کا مذاق ارباب صحائف و رسائل کے رحم کا طالب ہے اب کچھ دن کچھ اردو پریس کی سطح بلند ہونی چاہیئے۔ پیشتر سے جو رسالے نکل رہے ہیں، ان کی محض تقلید کچھ بلند نظری کی بات نہیں، ہر شخص کو اپنے کاموں کے لئے کوئی نئی بلندی ڈھونڈنی چاہیئے۔ سطحی اور بد مذاق مضامین کی اشاعت سے خود ارباب قلم کے سامنے بہت نمونے پیش ہوتے ہیں، اور پبلک کا مذاقِ سلیم زخمی ہوتا ہے۔ رسالوں کی ضخامت نصف کر دی جائے تو حرج نہیں لیکن ہر طرح کے رطب و یابس سے کیا فائدہ؟[1]

نئے اخبارات جو نکلے ہیں یا شائع ہونے والے ہیں، بہتر ہے کہ ان میں مندرجۂ ذیل امور کا لحاظ رکھا جائے:

یورپ میں روزانہ، ہفتہ وار جرنل، ماہوار اور سہ ماہی کی جو ترتیب اور مضامین و مقاصد کی تقسیم ہے، اس کو ضرور پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔ ایک وقت تھا کہ ملک میں اخبار بینی کا مذاق بہت کم تھا، اس لئے تقسیم عمل اس بارے میں ممکن نہ تھا اور ضرورت اس کی تھی کہ جیسے کچھ ہوں مگر اخبارات نکال دیے جائیں۔ مگر اب حالت بدل چکی ہے، پس ضرور ہے کہ رفتہ رفتہ اردو پریس کو صحیح اصولِ تقسیم کار اور ترتیبِ نظام عمل پر لایا جائے اور یہ طوائف الملوکی نہ ہو کہ ہفتہ وار اخبار، روزانہ اخبار کا مواد فراہم کر رہے ہیں اور ہفتہ وار، ماہوار رسائل کے سے مضامین کی تلاش میں ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ کوئی ایک صنف بھی موجود نہیں، نہ روزانہ روزانہ ہیں، نہ ہفتہ وار ہفتہ وار!

تصاویر اور کارٹون عمدہ اجزاء اخبار و رسائل میں سے ہیں اور موجب ازدیادِ اثر و دلچسپی اخبار و وسیلہ حسنِ تفہیم و تسہیل مطالب و مسائل۔ لیکن کسی کام کے کرنے کے لئے محض کر دینا ہی شرط نہیں ہے، بلکہ اس طرح کرنا جس طرح دنیا میں کیا جاتا ہے۔ لیتھو کی چھپائی میں تصاویر کا انتظام ممکن نہیں اور اگر ممکن ہے تو اس قدر ادنیٰ درجے کا کام جس کے سہارے کامل ممکن نہیں۔ پھر اس سے کیا فائدہ کہ چند بیا...

---

[1] الہلال ۲۰، ۱۸۰، ۲ مئی ۱۹۱۳ء

کے دھبّوں سے صفحات بھاڑ کے ذوقِ سلیم اور حسنِ نظر کو زخمی کیا جائے۔

البتہ کارٹون ممکن ہیں لیکن یاد رہے کہ کارٹون کو وضع کرنا اور پھر ان کو بنانا ایک مستقل فنِ لطیف و دقیق ہے جس کے یورپ میں خاص خاص ماہرینِ فن ہوتے ہیں اور ان پر ہزارہا روپیہ صرف کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے دقتِ خیال، نزاکتِ تخیل، سرعتِ فہم، سوادِ شاعری اور قوتِ مصوری کے ایک ہی دماغ میں ہونے کی ضرورت ہے۔ پھر ایسے قابل مصوروں کی، جن کے سامنے کارٹون کے تمام اجزا لفظوں میں پیش کر دیے جائیں، اور وہ اس طرح انھیں جامۂ تصویر پہنا دیں، گویا اس کے سوا اور کوئی لباس ان کے لئے موزوں نہ تھا۔

مجھکو خود بارہا کارٹون کا خیال ہوا، اور کئی بار بعض لطیف و نازک خاکے ذہن میں آئے، اس کا سامان بھی اور تمام مقامات سے بہتر موجود تھا، مگر میں نے بہتر نہ سمجھا کہ کسی کام کو کیا جائے، اور صاحبِ فن کی حیثیت سے نہ کیا جائے۔

پس اردو اخبارات یا تو کارٹون کا صیغہ بالکل چھوڑ دیں یا اس کی ذمہ داریوں کو پیشِ نظر رکھیں۔ یہ محض تمسخر نہیں ہے بلکہ موجودہ ترقی یافتہ پریس کا ایک رفیع اور اہم کام ہے[1]۔

(۳)

ایک قوم کے مشہور صاحبِ سیاست اور آجکل کی قومی خدمات میں سربرآوردہ بزرگ الہلال کا پہلا نمبر دیکھ کر ارقام فرماتے ہیں:

"... میری طبیعت بے اختیار چاہتی ہے کہ الہلال کی کچھ خدمت انجام دوں... تنہا آپ کہاں تک روپیہ لٹائیں گے، اس لئے بالفعل... کا چک روانہ خدمت ہے اور آئندہ بھی اتنی ہی رقم بطور اعانت کے ہمیشہ پہنچتی رہے گی..."

ہم بزرگ موصوف کی اس فیاضانہ یاد کے نہایت شکر گذار ہیں، مگر افسوس کہ اپنے احوالِ طبیعت سے مجبور ہونے کی وجہ سے متمتع نہیں ہو سکتے اور ان کے عطیے کو پوری قدر شناسی کے ساتھ واپس کرتے ہیں... ہم اس بازار میں سودائے نفع کے لئے نہیں بلکہ تلاشِ زیان و نقصان میں آئے ہیں۔ صلہ و تحسین کے نہیں

---

[1] الہلال [illegible]

بکے ہوئے ضمیر فروشاں کے طلب گار ہیں ۔۔۔ ایسوں کی مدد کرکے آپ کو کیا خوشی ہوگی۔

پھر بھی نہیں معلوم کہ یہ کس مقصد سے ہے؟ اگر آپ مجھ کو خریدنا چاہتے ہیں تو یہ متاعِ [illegible] گراں قدر قیمت ہے، میں تو اپنی قیمت میں گھانس کی ایک ٹوکری کو بھی گراں سمجھتا ہوں، شاید چاندی اور سونے میں بکے ہوئے ضمیر فروشوں کو خریدنے کے لئے اتنا روپیہ مطلوب ہو ورنہ ہم ایسے خاک نشین درویشوں کی تو ایک پوری جماعت اتنے میں مل جائے لیکن ہاں اگر اس سے میری رائے اور میرا ضمیر خریدنا مقصود ہو تو با ادب عرض ہے کہ ان خزف ریزہائے طلائی کی تو کیا قیمت ہے، کوہِ نور اور تختِ طاؤس کی دولت بھی جمع کر لیجئے جب بھی وہ مع آپ کی پوری ریاست کے اس کی قیمت کے آگے ہیچ ہے، یقین کیجئے کہ اس کو سوائے شہنشاہِ حقیقی کے اور کوئی نہیں خرید سکتا اور وہ ایک بار خرید چکا:

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا　　　یاں آ پڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

ہمارے عقیدے میں تو جو اخبار اپنی قیمت کے سوا کسی انسان یا جماعت سے کوئی رقم لینا جائز سمجھتا ہے، وہ اخبار نہیں، بلکہ اس فن کے لئے ایک دھبّہ ہے اور سرتا سر عار ہے، ہم اخبار نویسی کی سطح کو بہت بلندی پر دیکھتے ہیں اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فرض ادا کرنے والی جماعت سمجھتے ہیں: وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۳ : ۱۰۱) پس اخبار نویس کے قلم کو ہر طرح کے دباؤ سے آزاد ہونا چاہیئے اور چاندی سونے کا تو سایہ بھی اس کے لئے سمِ قاتل ہے۔ جو اخبار نویس رئیسوں کی فیاضیوں اور امیروں کے عطیوں کو قومی اعانت، قومی عطیہ اور اسی طرح کے فرضی ناموں سے قبول کر لیتے ہیں وہ بہ نسبت اس کے کہ اپنے ضمیر اور نورِ ایمان کو بیچیں بہتر ہے کہ دریوزہ گری کی جھولی گلے میں ڈال کر، اور قلندروں کی جگہ قلمدان لے کر رئیسوں کی ڈیوڑھیوں پر گشت لگائیں اور گلی کوچے کام ایڈیٹر کا، کی صدا لگا کر خود اپنے تئیں فروخت کرتے رہیں۔[1]

(۴)

مسلم گزٹ کے معاملات کی نسبت ۔۔۔ میں نے ۔۔۔ ایک مسلم گزٹ [illegible] کی [illegible] مولوی سید

---

[1] الہلال، ۱ : ۳/۲، ۲ جولائی ۱۹۱۲ء

وحید الدین صاحب سلیم کی علیحدگی کے متعلق جو واقعہ سننے میں آیا ہے وہ صحیح نہیں ۔

اس کے بعد مسلم گزٹ کا ایک پرچہ آیا جس کے پہلے صفحے پر مولوی صاحب کی علیحدگی کی خبر اور ان کی پرجوش خدمات کا اعتراف تھا اور سب سے آخری صفحے پر اشتہارات کے اندر چھپا ہوا اخبار رضوان علی کے متعلق بھی ایک نوٹ تھا جس میں کہا تھا کہ مسلم گزٹ میں بعض مضامین قابلِ اعتراض نکل گئے ان کے متعلق افسوس اور آیندہ کے لئے احتیاط . . . . .

یہ سوال کسی شخص کو ایڈیٹری سے برطرف کر دینے کا نہیں ہے، ہر شخص جو کسی کو اپنی ملازمت کے لئے رکھتا ہے حق رکھتا ہے کہ جب چاہے علیحدہ بھی کر دے۔ یہ سوال مولوی سید وحید الدین صاحب کی ذات خاص کا بھی نہیں ہے، اگر کسی وجہ سے وہ علیحدہ کر دیئے گئے یا ہو گئے تو اس کا اثر مسلم گزٹ پر کیا پڑ سکتا ہے؟ یا ان باتوں پر کیا پڑ سکتا ہے جن کی وجہ سے لوگ مسلم گزٹ کو پسند کرتے یا برا سمجھتے تھے؟ اس طرح کے تغیرات ہمیشہ کاموں میں ہوا کرتے ہیں اور اگر کوئی کام نیک اور اچھا ہے، تو اس کی زندگی کسی شخص کی زندگی یا عدم موجودگی پر موقوف نہیں۔ مولوی صاحب جب مسلم گزٹ کے دفتر میں آئے ہیں تو ان خیالات کو لے کر نہیں آئے تھے جن کی وجہ سے مسلم گزٹ کو شہرت ہو گئی۔ ان کو مسلم لیگ کی مخالفت کا بالکل خیال نہ تھا۔ نہ تو سیاسی مباحث سے دلچسپی رکھتے تھے اور نہ مسلمانوں کی پولیٹیکل روش کے متعلق کوئی انقلابی خیال ان کے پیش نظر تھا۔

تاہم مسلم گزٹ نکلا تو حالات جمع ہوئے اور اس کے صفحات پر سے اصلاح و تغیر کی صدا بلند ہوئی۔ مسلم لیگ علی گڑھ پارٹی، ہز ہائی نس سر آغا خان کے متعلق اس نے مخالفت اور نکتہ چینی شروع کر دی اور مسلم لیگ کے اس تغیر میں پورا حصہ لیا، جس کی وجہ سے اس کو اپنا نظام بدلنا پڑا ۔

بس اسی طرح اب اگر وہ مسلم گزٹ سے علیحدہ کر دیئے گئے تو وہ لوگ مسلم گزٹ کے کام کو قائم رکھ سکتے ہیں اور آزادی کی تحریک میں زندگی ہے تو وہ خود اپنا سامان کرے گی۔ کوئی اہل قلم یا کوئی اخبار جب تک اس کے ہم کلام نہ ہو گا تو قائم نہ رہے گا۔

یہ سب سچ ہے اور ایک ایسی کھلی ہوئی بات ہے جس کو ہر شخص تسلیم کرے گا۔ مگر اصل سوالات یہ نہیں بلکہ یہ تغیر کن اسباب و عوامل کے ماتحت ہوا ہوتا جو ہمیشہ کاروباری دنیا میں تغیر کرتے ہیں تو یہ سوال

جب اعتراض دفعی مگر مشکل یہ ہے کہ:

دوست نے خاطرِ دشمن سے کیا مجھ کو ہلاک   رنج یہ ہے کہ وہ کم حوصلہ نادان ہوگا

پروا تنگ کیا یہ حالات کے ساتھ وقوع میں آیا ہے جس نے مسلمانوں کے موجودہ ابھار اصول پرستی و حریت پسندی کے میں دور بروح میں اصول کی سب سے بڑی توہین کی ہے اور آئندہ کے لئے استبداد [illegible] و ضعفِ رائے و تزلزلِ اقدام و عدمِ ثباتِ کار و اصول و فکر کی ایک ایسی مثالِ مشئوم و نظیرِ منحوس قائم کر دی ہے جس نے ہمیشہ کے لئے پریس کی اندرونی آزادی محل کو خاک میں ملا دیا، اور ان ہلاک نقصانات سے کہیں زیادہ نقصان ہندستانی پریس کو پہنچایا جو پریس ایکٹ کا حربۂ بے اماں پہنچا رہا ہے۔

پریس ایکٹ کے بموجب پریس کی ضمانت لی جا سکتی ہے، پچھلی ضمانت ضبط کی جا سکتی ہے، پرچے ضبط کر لیے جا سکتے ہیں، انتہائی صورت ہو تو پریس کا سارا سامان بھی ضبط کیا جا سکتا ہے۔ تاہم یہ تمام زنجیریں ہمارے خارجی اعمال و قویٰ کے گرد لپٹتی ہیں اور خواہ ان کی آہنیں بندش ہم کو گھر سے باہر تنہا ہی مقید کر دے، لیکن اپنے گھر کے اندر، اپنے دفتر کی میز کے سامنے، اپنے قلمدان سے کام لیتے ہوئے، ہم بالکل آزاد ہیں۔ لیکن مسلم گزٹ کا ضعیف القلب مالک اس پر قانع نہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ ہمارے اندرونی نظم و نسق کی آزادی بھی ہم سے چھین لی جائے، اور جب کہ ہمارے دفاتر کے دروازے سی آئی ڈی کے غیر موثر احتساب کا جولانگاہ بنے ہوئے ہیں تو ہمارے کاروبار کی میز کے سامنے بھی ایک سخت موثر مداخلت کا پہرہ بٹھا دے؟!

اس نے حکام کی اندرونی اور غیر باقاعدہ مداخلت کی سعی کو اپنے ضعفِ قلبی کے ہاتھوں کامیاب کر دیا اور اس طرح ہمیشہ کے لئے ایک نیا حربہ خود ڈھال کر پریس کے حریفوں کو دے دیا۔۔۔[1]

مسلم گزٹ غالباً آج کل میں بند ہو جائے گا اگر ان حالات کے بعد اس کا بند ہو جانا ہی بہتر ہے۔۔۔۔ یہاں تک لکھ چکا تھا کہ معلوم ہوا، مسلم گزٹ بند ہو گیا ہے۔[2]

---

[1] الہلال ۳: ۱۴، ۸ اکتوبر ۱۹۱۳ء

[2] الہلال ۳: ۱۵، ۱۵ اکتوبر ۱۹۱۳ء

(۵)

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۔ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ۔

اے لوگو! میں تمھیں اپنے پروردگار کا حکم سناتا ہوں۔ اور یقین کرو کہ میں تمھارے لئے ایک دیانت دار ناصح ہوں، میں کبھی اعلانِ حق میں خیانت نہیں کروں گا

زمیندار پریس لاہور سے دو ہزار کی ضمانت لی گئی تھی، اس کے بعد دس ہزار کی طلب کی گئی۔ اب وہ دس ہزار بھی ضبط کر لئے گئے اور پریس کا تمام سامان اور مشینیں بھی۔۔۔ بنیاد چند مضامین قرار دیئے گئے ہیں جو باوجود حیا کے واقعہ عید الضحیٰ پر نکلے تھے اور ایک مضمون مسٹر ظفر علی خاں کا جو انھوں نے لندن سے لکھ کر بھیجا تھا۔۔۔

آج ہالہ کے اس جانب بسنے والوں میں کون ہے جو مجرم نہیں ہے۔

ملکوں اور قوموں کی تاریخ میں ایک وقت آتا ہے جب کہ انسانوں کے لئے زندگی کی خواہش معصیت ہو جاتی ہے اور زندہ رہنے سے بڑھ کر اور کوئی جرم نہیں ہوتا۔

جب کہ اونچی اونچی دیواروں اور آہنی دروازوں کی آبادی بڑھ جاتی ہے۔۔ جب کہ درختوں کی ٹہنیوں میں رسیاں لٹکائی جاتی ہیں، اور جب کہ لکڑی کے تختے بنائے جاتے ہیں، تاکہ فرزندانِ آدم ان پر کھڑے ہوں۔ یہ وقت آتا ہے اور انقلابِ امم کے ایک قانون کے ماتحت گذر جاتا ہے، اور پھر ہلاکت کا ہر وہ بیج جو زمین میں ڈالا گیا تھا، نئے موسم کے شروع ہوتے ہی زندگی اور حیاتِ قائم و دائم کا پھل پیدا کر دیتا ہے۔۔۔

خدا کی یہی مرضی معلوم ہوتی ہے کہ اب ہندوستان کے مسلمان جاگیں، اور اس طرح جاگیں کہ پھر انھیں کوئی سلا نہ سکے۔۔۔

جنگِ طرابلس نے زمین ہموار کی، اور تقسیمِ بنگال کی منسوخی نے اس میں بیج ڈالا، الہلال کی تحریک تھی جو برسے اور آفتاب کی حرارت تھی جو گرمی پہنچائے۔ پھر جنگِ بلقان نے بارشِ خون سے سیراب کیا، اور اس کے بعد ہی پہلی بار مسجد کانپور کے افق پر آفتابِ مظالم نے سرخ نقاب اٹھا کر اپنا چہرہ

دکھلا دیا۔ یہ سب کچھ اس بیج کی پرورش کے لیے کافی تھا۔ لیکن کیا کیجیے کہ دہقان کی غفلت بھی شدید تھی اور زمیندار کی مداخلت سے کہیں کہیں بھی خالی نہیں۔ سب ضروری تھا کہ خود قدرتِ الٰہی ہی ان کا سامان کرتی، اور جس پانی کے بہنے بغیر یہ بیج بار آور نہیں ہو سکتا، اس کی آبپاشی نہ کرتی۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور زمیندار پریس کی غلطی سے اس بارشِ نشو نما کی ابتدا ہو گئی ہے۔ . .

...میرے دوستوں کو معلوم ہے کہ میں مخصوصاً زمیندار کی بہت سی کمزوریوں کا نہ صرف شاکی، بلکہ واقعی طور پر متألم و متاثر بھی تھا۔ میں اس کی طرزِ تحریر و انشاء مضامین کو پسند نہیں کرتا تھا۔ مجھے اس میں بہت زیادہ عامیت اور سوقیت نظر آتی تھی.... اشخاص کی بحث کے انہماک کو میں پسند نہیں کرتا، اور چاہتا ہوں کہ ہر شخص نکتہ چینی واحتساب کی بنیاد اصول کے وعظ پر رکھے... زمیندار میں اشخاص کا مسئلہ حدِ اعتدال سے گذر گیا تھا اور بسا اوقات جس عامیانہ و سوقیانہ انداز میں دادِ ظرافت دی جاتی تھی اس سے اخبار بین پبلک کے مذاق کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔

بعض مسائل کے متعلق اس کی غلطیاں بھی شدید تھیں۔ مسئلہ کانپور کے فیصلے پر جس طرح اس نے خوشی ظاہر کی، اور جو مضامین لکھے انھوں نے فیصلے کی صورتِ اصل کے خلاف ایک دوسری صورت لوگوں کے ذہن میں پیدا کر دی۔

اس کے مقامی اور معاصرانہ نزاعات بھی ہمیشہ مجھ کو پہنچاتے رہے۔

تاہم اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ اس کی نیکیاں اس کی غلطیوں سے زیادہ تھیں...

وَاِنَّمَا الحَسَنَاتِ یُذْہِبْنَ السَّیِّئَات : اور نیکیاں برائیوں کو محو کر دیتی ہیں۔

روزنامہ زمیندار کی اشاعت سے پہلے اخبار بینی صرف طبقۂ خواص میں محدود تھی، اور عام بیداری و احساس کے پیدا ہونے میں یہ ایک ایسا مانعِ عظیم تھا جس کی وجہ سے کوئی تحریک اور کوئی آواز تمام قوت و اثر پیدا نہیں کر سکتی تھی۔ جنگِ طرابلس نے قوم کے تمام طبقات کو خبروں کا مشتاق بنا دیا، زمیندار کی عام مقبولیت شروع ہو گئی۔ اس کی اشاعت بیس ہزار [illegible] نہ ہونے نے اسے عام کا اور بازار کے بیٹھنے والوں تک پہنچا دیا [illegible]

علی الصباح اس طرح زمیندار کا خواہشمند ہوتا تھا گویا یورپ اور امریکہ کا ایک تعلیم یافتہ ناشتہ کے وقت مطالعۂ اخبار کے لئے بے قرار ہے۔ اس نے گو ابتدا میں ہندوستان کے معاملات کے متعلق کچھ نہ لکھا اور مسلمانوں کی سیاسی حالت پر بھی کوئی توجہ نہ کی، تاہم اس نے جن جن معاملات کو لکھا آزادی اور جرأت کے ساتھ لکھا اور اپنے پڑھنے والوں میں ہیجانِ زندگی کی ایک روح پیدا کر دی۔

اس کے بعد حالات میں مزید تغیرات ہوئے اور زمیندار نے بیرونِ ہند کے اسلامی مسائل کے علاوہ ہندوستان کے سیاسی مسائل ... کے متعلق بھی لکھنا شروع کیا، گو اس سے بے اعتدالیاں ہوئی ہوں، لیکن اس میں شک نہیں کہ اصولاً اس نے ہمیشہ آزادی کے ساتھ اظہارِ خیال کی سعی کی۔

وہ روزانہ تھا اور متفرق فروخت ہوتا تھا، ایک پیسہ یا دو پیسے دے کر ہر شخص اسے خرید سکتا تھا۔ گذشتہ دو سال کے تغیرات و حالات نے خود بخود اسے مقبولِ عام بنا دیا تھا، قوم کے ہر طبقے میں روزانہ پڑھا جاتا تھا۔ ان تمام اسباب کی وجہ سے وہ ایک بہت بڑی قوت تھی جو حسنِ اتفاق سے پیدا ہو گئی تھی، اور ایک ایسا وسیلۂ عجیب تھا جس کے ذریعہ ہر روز ہزاروں مسلمانوں کے اندر یک وقت زندگی پیدا کی جا سکتی تھی۔ اس قسم کے وسائل ہر وقت حاصل نہیں ہو سکتے، اور نہ تغیرات و حوادث کا موسم ہمیشہ رہا کرتا ہے۔

پس زمیندار کا بند ہونا فی الحقیقت مسلمانانِ ہند کے لئے ایک عظیم ضائعاتِ ملیہ میں سے ہے، اور تمام قوم عند اللہ اس غفلت کے لئے جوابدہ ہے جس نے حریفِ قومی نیچہ کو ایسا کرنے کی فرصت دی، اور پھر اس کے لئے بالکل خاموشی اور مردوں کی سی بے حسی گوارا کر لی۔

پھر کوئی ہے جو اس غفلتِ موت آور، اور اس سرشاریٔ مسموم، اس سکونِ ممات اور اس عملِ السحر باطل کے پردے کو چاک کر دے؟ فاین شرف الاسلام و این مجد المسلمین؟ ھل فقد المسلمون کل ذلک؟ ام علیٰ قلوب اقفالھا؟

بال بکشا و صفیر از شجرِ طوبیٰ زن ... حیف باشد چو تو مرغے کہ اسیرِ قفسی

میں آج پھر اپنے جمود پسند کا ہم وطن اور ہر شخص کو جو وقت کا ہمدرد ہے زندگی کی خواہش رکھنے والا ہے، اپنے دل کے درد بھرے کی آواز میں دعوت دیتا ہوں کہ خفتہ ...

کا انتظام بھی اونٹ . . . اللہ اس موقع پر زمیندار کے مسئلہ کو موجودہ تحریک تحفظ اسلام کے مختلف مسائل میں سے سمجھیں۔ اس زبان وقت سے جو خدا نے دی ہے حیف ہے اگر آج کام نہ لیا جائے . . . . یہ کوئی وفاداری یا غیر وفاداری کا سوال نہیں ہے، یہ باغیانہ ایجی ٹیشن یا شورش فتنی کا مسئلہ نہیں ہے۔ یہ محض ایک قانونی مسئلہ ہے ایک جابرانہ قانون کا نفاذ و عمل اور بعض گورنمنٹوں کے نا عاقبت اندیشانہ اقدامات کے خلاف قوت حق و عدل کے ساتھ احتجاج کرنا ہے اور بس . . . .

آج ہم اعلان کرتے ہیں کہ اگر مسلمان اپنی زندگی کے ولولوں سے ہاتھ نہیں دھو چکے، تو انھیں چاہیے کہ زمیندار کے مسئلہ کے متعلق، پورے اتحاد و سچے جوش، مگر باقاعدہ اور با امن طریقے سے اپنی صدائیں بلند کریں، اور اس وقت تک دم نہ لیں جب تک کہ اس ضبطی کے حکم پر نظر ثانی نہ کی جائے . . . . مسئلہ کانپور کے بعد عام طور سے خاموشی چھا گئی تھی . . . زمیندار پریس کی ضبطی کا واقعہ دوسرا قدم ہے جو سکون کے بعد بے چینی پیدا کرنے کے لئے اٹھایا گیا ہے۔ وَلَا تُفْسِدُوْا فِي الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا . . . . . .

. . . دلوں کا طوفان صرف کسی اخبار کے دفتر ہی میں نہیں ہے، جس کے بند کر دینے کے بعد فضا صاف ہو جائیگی۔ اگر حق و صداقت کی پیدا کی ہوئی زندگی چند پریسوں کے بند کر دینے کے بعد مر جا سکتی ہے، تو بہتر ہے کہ اس کا بھی تجربہ ہو جائے۔[1]

(۶)

ہندستان میں پریس کی اشاعت و ترویج پر ایک صدی سے زیادہ زمانہ گزر چکا ہے۔ ۱۷۹۸ء کی چھپی ہوئی کتاب میرے پاس موجود ہے۔ اس عرصے میں صدہا اخبارات و رسائل اردو زبان میں نکلے، اور نئی تعلیم کی اشاعت نے نئے قسم کے کاموں کا ذوق بھی ایک بڑے وسیع حلقہ میں پیدا کر دیا۔ لیکن یہ کیسی عجیب بات ہے کہ پورے سو برس کے اندر ایک چھوٹی سے چھوٹی مثال بھی اس کی نہیں ملتی کہ یورپ کے ترقی یافتہ نمونے پر کوئی مصور رسالہ اردو یا میگزین ہی صورت میں نکالا گیا ہو، اور اس کی ایک ناکام کوشش ہی چند دن کے لئے کی گئی ہو۔

ہفتہ وار اخبارات بھی مسلمانوں کو توجہ ہوئی۔ نیا و قدیم قسم کے اخبار نکالے گئے، اور ان ہی پر سب نے

۱۔ الہلال ۳۰؛ ۳۲/ ۱۹۳، ۲۰ فروری ۱۹۱۴ء

ضخامت کرلی۔ یا تو ماہوار علمی و ادبی رسائل نکلے جن میں رسالۂ حسن حیدرآباد اور پادری رجب علی کا پنجاب ریویو کرسچین کر دینے کے بعد اکثر کی ضخامت تیس چالیس صفحے سے زیادہ نہ ہوتی تھی یا پھر ہفتہ وار مجلات نکلے جو زیادہ تر پنجاب سے شائع ہوئے اور دو چار پرچوں نے سنجیدہ معیار کی بھی کوشش کی۔

پھر ان کا یہ حال تھا کہ یورپ کے پریس کی طرح کوئی کام تقسیم شدہ نظر نہ تھی۔ کبھی ہفتہ وار سے روزانہ کی تاربرقیوں اور دنیا بھر کی خبروں کے اکٹھا کر دینے کا کام لیا جاتا تھا، اور کبھی ان میں ہفتہ وار جرنل اور میگزینوں کی تقلید کر کے چند تاریخی مضامین لوگوں سے لکھوا کر شائع کر دیے جاتے تھے یا خریداروں کی دلچسپی کے لئے کوئی ناول شروع کر دیا جاتا تھا۔ سب سے بڑی چیز خود ایڈیٹر یا ایڈیٹوریل اسٹاف کی تلاش و محنت ہے۔ مگر یہ چیز اردو پریس میں ہمیشہ سے مفقود رہی۔ ایڈیٹری کا مفہوم اس سے زیادہ نہ تھا کہ باہر کی بھیجی ہوئی مراسلات کو ایک ترتیب خاص کے ساتھ کاتب کو دیتے جانا، اور جب صفحات ختم ہوجائیں تو ابتدا میں ایک دو کالم لکھ کر شائع کر دینا۔ یہی حال ہفتہ وار اخبارات کا تھا اور یہی ماہوار رسائل کا۔ مجھے ایسے اخبارات اور رسالوں کا حال بالکل نہیں معلوم جن میں خود ایڈیٹر یا ایڈیٹوریل اسٹاف اول سے آخر تک مضامین لکھتا ہو یا خاص اہتمام سے لکھوائے جاتے ہوں۔ اخبار اور رسالے کا ایک علمی یا ادبی معیار ابتداء سے قائم کر لینا پھر صرف انھیں چیزوں کو درج کرنا جو ان کے مطابق ہوں، اس کا تو شاید خیال بھی بہت کم لوگوں کو ہوا ہوگا۔ (تہذیب الاخلاق اس بحث سے مستثنیٰ ہے) ....

...... پس جو کام پوری ایک صدی کی حیاتِ طباعت و صحافت میں کوئی بڑی سے بڑی جماعت اور کمپنی نہ کر سکی تھی الہلال نے متوکلاً علی اللہ محض ایک فرد واحد کے دل و دماغ اور محض اسبابِ شخصی کے ساتھ یکایک شروع کر دیا، اور ایسی حالت میں شروع کیا کہ نہ تو سرمایہ کے لئے کوئی کمپنی تھی، نہ انتظام و اجراء کے لئے کوئی جماعت۔ نہ تو ایڈیٹوریل اسٹاف کے لئے اہل قلم کی ایک جماعت میسر تھی نہ ملک میں ارباب تصنیف و تالیف کا کوئی گروہ موجود جو یورپ کی طرح [illegible] سے مدد [illegible]۔ ایک ہی قلم تھا جس نے [illegible] بھی لکھا [illegible] مسائل و معاملات پر بحث ہوتی تھی [illegible]

تھے، بھی ابواب و تراجم کی بھی فکر کی جاتی تھی اور ان سب میں اپنا انداز مخصوص اور معیار کا بھی قائم رکھنا ضروری تھا۔

پھر ایک خاص متعہد دینی اور دعوتِ اسلامی کا اعلان بھی اس کے پیشِ نظر تھا، اور اپنے سیاسی معتقدات کی وجہ سے (جو اس کے عقیدے میں اس کے خالص دینی معتقدات تھے) طرح طرح کے موانع و مصائب سے بھی ہر آن و ہر لمحہ مجبور رہنا پڑتا تھا . . . .

... جب کبھی الہلال کے کاموں پر نظر ڈالی بھی گئی تو صرف دعوتِ دینیہ کے احیاء ہی کا تذکرہ کیا گیا۔ .. حالانکہ اس کی حیثیتیں متعدد اور اس کے اثرات بے شمار تھے۔ وہ احیاءِ تعلیمات صادقہ اسلامیہ کا داعی تھا، اسلام کی سنتِ حریت کی تجدید اور جہادِ حق و صداقت کی طرف بلاتا تھا، علم و ادب اس کا موضوعِ خاص تھے، طرزِ تحریر، مقالات و افتتاحیے، فصول و رسائل میں وہ ایک اسلوبِ جدید اور انداز نو رکھتا تھا، اس نے اردو کی صحافت کی ہر شاخ میں اپنی راہ سب سے الگ نکالی تھی، اور اصولی باتوں سے لے کر چھوٹی چھوٹی جزئیات تک میں دوسروں کی تقلید کی جگہ وہ خود اپنا نمونہ دوسروں کے سامنے پیش کرنا چاہتا تھا[1] . . .

(۷)

آج دنیا میں بڑے بڑے کام انجمنوں اور کمپنیوں کی صورت میں انجام دیئے جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ شاہد ہے کہ مسلمانوں کو اب تک یہ اصلی طریقۂ عمل راس نہ آیا۔ اس وقت تک علمی اور قومی خدمات کے لئے جس قدر انجمنیں قائم ہوئیں، تجارتی کاموں کے لئے جس قدر کمپنیاں بنائی گئیں، سب کا نتیجہ یا تو شکست کار اور بربادی محنت نکلا، یا اگر کسی نہ کسی طرح قائم رکھی گئیں، لیکن ان کا وجود عدم سے زیادہ مفید نہ ہوا . . . .

پس اس بنا پر ایک مدت سے اس عاجز کا یہ خیال ہے کہ بڑے بڑے ارادوں کو ترک کر کے صورت صرف یہ کرنا چاہیے کہ ہر شخص اپنے مقدور اور امکان کے مطابق اپنے لئے ایک دائرۂ عمل بنا لے اور جس قدر بھی خدمت کر سکتا ہے بغیر اور لوگوں کے وقت اور مال کی ذمہ داری اپنے سر لئے کرنے کے لئے مستعد ہو جائے اپنا معاملہ خدا سے رکھے اور اپنی نیتوں کو درست رکھنے کے لئے نفس سے برسرِ پیکار ہو جائے۔ جس شخص کو

[1] الہلال، جلد ۲، نمبر ۲۰، ۲۳ جون ۱۹۱۳ء

اشخاص کی کسی جماعت اور قوم کے لئے مجموعی طور پر جماعتی کاموں سے زیادہ مفید ہو جائے۔ اور در حقیقت دنیا میں بڑے بڑے کام شخصوں ہی نے کئے ہیں، جماعتوں نے نہیں کئے ہیں۔

جس کام کو میں نے شروع کیا ہے، یہ اسی خیال کی عملی صورت ہے۔ میرے پاس دولت نہیں ہے اور تندرستی اور طول عمر کے لئے کوئی ذریعۂ علم بھی نہیں، نہیں جانتا کہ کل کیا ہو؟ تاہم اعتماد ایسی ہے، تھوڑی سی امید اپنی نیت سے، اور یہ وعدۂ الٰہی ہر وقت پیشِ نظر ہے کہ: إِنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ (میں کسی کام کرنے والے کے کام کو ضائع نہیں کرتا۔ ۳ : ۱۹۳)

انسان کے قلب و دماغ پر بہت سی باتیں ایسی گذرتی ہیں جن کو وہ مرئیات و حسیات مادیہ کی طرح دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، مگر اس کو دلائل سے ثابت نہیں کر سکتا۔ میں دیکھتا ہوں کہ دنیا میں خلوص و صداقت اور سچا توکل ایک ایسی طاقت ہے کہ جو کبھی ضائع اور برباد نہیں ہوتی، اگرچہ اس کے لئے میں کوئی دلیل حسی نہیں پیش کر سکوں مگر میرا دلی اذعان اس کو ایک قانونِ الٰہی کی صورت میں دیکھتا ہے اور اس پر اس سے کم یقین نہیں رکھتا جس قدر آپ کو آگ کے جلانے اور پانی کے ڈبانے پر ہے: وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا۔ کہہ نہیں سکتا کہ جس دن سے میرا دل اپنی نیت اور مقاصد کے متعلق مطمئن ہو گیا ہے اسی دن سے کیسی مغلوب نہ ہونے والی طاقت بخشنے والے نے مجھ کو بخش دی ہے! البتہ مضطرب ہوں کہ میری نیتوں کو رب کریم آزمائشوں میں پڑنے کے بعد پاک و صاف رہنے کی توفیق عطا فرمائے...

پہلے نمبر کی اشاعت کو تین ماہ سے زیادہ کا زمانہ گزر گیا... الحمد للہ کہ توفیق الٰہی کی اعانت سے اب وقت آگیا ہے کہ ان کاموں کی طرف متوجہ ہوں۔ وہ کام کون سے ہیں؟... مختصر لفظوں میں اگر اشارہ کرنا چاہوں تو عرض کر سکتا ہوں کہ: اپنے امکان اور مقصد کے مطابق احیاء دعوت الٰہی اور خدمت علم و دین کے لئے ایک ادارۂ منظم دار الدعوۃ کا قیام؛ والسعی منی والاتمام من اللہ تعالیٰ... لیکن صرف اس قدر جتا دینا کافی ہے کہ سنت الصلٰوۃ علی اللہ!

الف : [illegible]

(۸)

مَنْ اَنْصَارِیْ اِلَی اللّٰہِ : اَلْحِزْبُ اللّٰہِ : اَلَا اِنَّ حِزْبَ اللّٰہِ ھُمُ الْغَالِبُوْنَ۔

دستورِ اصل :۔

اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ الْحَامِدُوْنَ السَّائِحُوْنَ الرَّاکِعُوْنَ السَّاجِدُوْنَ الْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاھُوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰہِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِیْنَ (۹:۱۱۲)

(الہلال جلد ۳ شمارہ ۲۳۔ ۳ دسمبر ۱۹۱۳ء)

وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ۔ ۔ ۔ یہ ہے جماعتِ حزب اللہ کا مقصدِ وحید" (۲۴ ستمبر ۱۹۱۳ء)

"صرف وہ ایک ہی تحریکِ حق و صداقت جو مسلمانوں کو ان کی حیاتِ انفرادی و ملّی کی ہر شاخ میں مسلمان بننے کی دعوت دے ہے" (۲ جولائی ۱۹۱۳ء)

"۔۔۔ حزب اللہ کے مختلف مدارج اور جماعتوں میں ایک جماعت السائحون العابدون کی ہے۔۔۔ یہ محض وعظ فروشی کی بساطِ تجارت بچھانے والا کوئی گروہ نہ ہوگا۔۔ بلکہ جماعتِ دعاۃ و سیاحین سے مقصود ایسے اربابِ صدق و خلوص ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ اپنے کاموں اور اپنی نجی اور ریاست بازانہ زندگی میں قوم کے لئے ایک نمونہ ثابت ہوں گے۔ وہ مجاہدین فی سبیل اللہ کا گروہ ہے جس نے اپنی تمام جبر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ دنیوی امیدوں اور توقعات و تعلقات سے کنارہ کش ہو کر اور لذائذ و نعائم حیات کی امنگوں اور خواہشوں سے دل کو خالی کر کے اپنی پوری زندگی خدمتِ دین و ملّت کے لئے وقف کر دی ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول کی راہ میں اپنی قربانی اور جاں فروشی کے عہد و میثاق کا اقرار کیا ہے۔ وہ نہ تو دنیا کے طالب ہو سکے ہیں اور نہ دنیوی عزت و جاہ کے خواستگار۔۔۔ وہ اللہ کی رضا اور راہِ اس کے کلمۂ حق کی خدمت کے سوا کچھ نہ چاہیں گے اور تمام دقتیں اور مصیبتیں جو اس راہ میں پیش آئیں گی انہیں خوشی خوشی برداشت کریں گے۔" یہی وہ لوگ تھے جن کی تلاش میں انہوں نے بیچ کر جو سب سے ... انہوں نے آرام اور راحت کی زندگی کو اس کے دشمنوں کی طرح ٹھکرا دیا۔

دشمنوں کی طرح لڑیں گے، بچوں کی طرح آہ و بکا کریں گے۔۔۔ وہ قرآن کریم کا درس دیں گے، حدیث نبوی کی تعلیمات بیان کریں گے۔۔۔ ذکر میلاد کی محفلوں میں مولود پڑھیں گے۔۔۔ ضرورت پڑے گی تو وہ بیماروں کے شب باش تیماردار، ضعیفوں کے لئے بلا عذر خادم۔۔۔ بچوں کے لئے مفت کے معلم، غرضکہ ہر حال میں مسلمانوں کے خادم اور مخدوم دونوں ہوں گے۔۔۔

۔۔ جامع لفظوں میں ان کا مقصد یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے دینی اعتقادات و اعمال کی اصلاح و درستگی، اور انہیں اعتقاداً و عملاً ایک سچا مسلمان، راسخ الاعتقاد مومن اور اولو العزم و بلند ارادہ مجاہد فی سبیل اللہ بنا دینے کی سعی کرنا اور مسلمانوں کے عام طبقات کے اندر تمام معلومات ضروریہ اپنے وعظ و بیان سے پیدا کرنا، جو ایک عالم اور صاحب فضل شخص کو از روے علم و کتاب حاصل ہیں۔۔۔[۳]"

(۹)

مسلمانوں کو چاہیئے کہ اپنے تمام کاموں کی بنیاد تعلیم الٰہی پر رکھیں، نہ کہ محض کسی ترقی یافتہ قوم کی تقلید و اتباع پر، یا محض اغراض تحصیل تمدن و سیاست و وطنیت پر۔

اسلام کی اصلی مزیت و فضیلت یہ ہے کہ اس نے ہر طرح کی صداقتوں کو خدا کے رشتے سے منسلک کر دیا ہے، اور ہر عمل صحیح و حق کو جو اس آسمان کے نیچے کیا جائے، اس کے نزدیک خدا کا کام اور اس کی عبادت ہے۔ پس ہر مسلمان کو صداقت کا عاشق، حقانیت کے لئے مضطر، عدالت کا نگراں اور حریت کا پرستار ہونا چاہیئے کیونکہ وہ مسلمان ہے اور مسلمان وہی ہے جو اللہ کی رضا کے لئے ہر طرح کا دکھ اٹھائے، اور اللہ کی رضا اس کی راست بازی اور حق و عدل کی بیعت میں ہے۔۔۔

جو مسلم اس کی راہ میں مجاہد نہ ہو، وہ اس کے بخشے ہوئے لقب کا بھی مستحق نہیں۔۔۔ جہاد فی سبیل اللہ کے معنی یہ ہیں کہ ہر طرح کے ظلم و تشدد، معاصی و ذنوب، اور شیطان ضلالت و فساد کے پیدا کئے ہوئے نوع و باطل سے انسانیت کو نجات دلانے کے لئے اپنی تمام قوتوں سے کام لینا اور اس راہ میں ہر طرح کا جسمانی اور عملی نقصان حق کو سوال کے نتیجے اور جہاد کی تپش کی برنجش کو بھی اس کی خاطر گوارا کر لینا۔۔۔

ملاحظہ ہو: ا کریم [illegible]

مسلم و مومن وہ ہے جو اللہ کے رشتے کو تمام دنیا کے رشتوں پر ترجیح دے۔ پس کسی ہستی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اسلام کی مدعی ہو اور ساتھ ہی خدا کو چھوڑ کر دوسرے رشتوں کی گرویدہ ہو جائے۔ خدا کا رشتہ اس کی سچائی اور عدالت کی محبت میں ہے۔ جو حق کو پیار کرتا ہے وہی خدا کو بھی پیار کرنے والا ہے: وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰہِ۔

اسلام نے توحید کا سبق پڑھایا۔ توحید کی تکمیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان تمام انتہائی قوتوں اور اطاعتوں اور فرمانبرداریوں کو صرف اللہ کے لئے مخصوص کر دے اور ان میں کسی کو شریک نہ کرے۔ بس چند انسانوں کو اپنا لیڈر بنا کے ان کے ہر حکم کی بلاچون وچرا تعمیل کرنا، یا گورنمنٹ اور حکام کی ہر خواہش کے آگے (اگرچہ وہ حق و عدالت اور صداقت و حریت کے منافی ہو) سر جھکا دینا، ایک ایسا شرک جلی ہے جو توحید کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔

اسلام کا عقیدۂ توحید انسانی حریت و آزادی کا سرچشمۂ حقیقی ہے کیونکہ جو سر صرف خدا کے آگے جھکے گا، ممکن نہیں کہ وہ انسان اور انسانوں کے غرور پادشاہت و حکومت کے آگے ذلت عبودیت سے سر بسجود ہو۔ ان الحکم الا للّٰہ

پس مسلمانوں کو چاہیئے کہ اپنے اندر عبودیت الٰہی کی اصلی حقیقت پیدا کریں، اور کوئی روح خدا کے آگے وفادار نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ ان تمام قوتوں سے یکسر باغی نہ ہو جائے، جو خدا کی صداقت اور اس کی مرضیات کے خلاف ہیں۔

ملک و انسانیت کی خدمت، آزادانہ حیاتِ سیاسی و ملی کا حصول، جد و جہد حریت، اور خود مختارانہ حکومت کے حاصل کرنے کے لئے با قاعدہ مساعی ——— یہ تمام مقاصدِ صالحہ اگر دوسری قوموں کو بربنائے جذبۂ قومیت و ملیت عزیز ہیں، تو ہر قائلِ کلمۂ توحید کو مذہباً و دیناً محبوب ہونا چاہئیں۔ پس عزت و مجدِ اسلامی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ان تمام میدانوں میں مسلمان سب سے آگے ہوں، نہ کہ سب کے پیچھے اور غیروں کے خوشہ چیں۔ وان العزۃ للّٰہ ولرسولہ وللمومنین۔

ہاں ایک اصل الاصول ہے جو اس دعوت کو ہنگامہ ہائے سیاسی و تمدنی سے الگ کرتا ہے یعنی ان تمام چیزوں کو صرف اللہ کے رشتے اور اس کی مرضیات کی متابعت کے تعلق سے حاصل کیا جائے نہ کہ محض تقلیدِ اقوام و جماعت۔ اور اس لئے سب سے پہلے عمل بالاسلام کے حبل المتین کو پکڑو تاکہ اس کے نتائج حقیقی سے ہمکنار ہو۔ والعاقبۃ للمتقین۔[1]

---

[1] الہلال ۴: ۱۰ فروری ۱۹۱۴ء

(۱۰)

ہمارے عقیدے میں تو ہر وہ خیال جو قرآن سے سوا کسی تعلیم گاہ سے حاصل کیا گیا ہو ایک کفر صریح ہے اور پالٹیکس بھی اسی میں داخل ہے۔۔۔۔ الہلال کا مقصد اصلی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کو ان کے اعمال و معتقدات میں صرف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں، خواہ تمدنی، سیاسی ہوں خواہ اور کچھ، وہ ہر جگہ مسلمانوں کو صرف مسلمان دیکھنا چاہتا ہے اس کی صدا صرف یہی ہے کہ تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم (۳: ۵) اس کتاب اللہ کی طرف آؤ جو ہم اور تم دونوں میں مشترک ہے۔"[1]

آپ پوچھتے ہیں کہ آجکل ہندوؤں کے دو پولیٹیکل گروہ موجود ہیں، ان میں سے آپ کس کے ساتھ ہیں گزارش ہے کہ ہم کسی کے ساتھ نہیں، بلکہ صرف خدا کے ساتھ ہیں۔۔۔ مسلمانوں کے لئے اس سے بڑھ کر شرم انگیز سوال نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسروں کی پولیٹکل تعلیموں کے آگے جھک کر اپنا راستہ پیدا کریں۔ ان کو کسی جماعت میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں۔۔۔ گورنمنٹ کو بھی یاد رکھنا چاہئیے کہ اگر ہم سچے مسلمان ہو جائیں تو جس قدر اپنے نفس کے لئے مفید ہوں، اتنا ہی گورنمنٹ کے لئے نیز اسی قدر ہمسایوں کے لئے۔ اس کو بھولنا نہیں چاہئیے کہ جو ہاتھ قرآن سے رکا ہوا ہو وہ بم کا گولہ یا ریوالور نہیں پکڑ سکتا۔ البتہ یہ بھی سمجھ لینا چاہئیے کہ اسلام نے ہم کو آزادی بخشنے اور آزادی حاصل کرنے دونوں کی تعلیم دی ہے۔ ہم جب حاکم تھے تو ہم نے آزادی دی تھی اور اب جب محکوم ہیں تو وہی چیز طلب کرتے ہیں۔"[2]

"اسلام خدا کی بخشی ہوئی انسانی آزادی کو قائم کرنے والا اور شخصی استیلاء و جبر کا مخالف ہے۔ وہ اپنے پیروؤں کو جائز آزادی حاصل کرنے کے لئے ہر وقت حرکت میں دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ ایک جمہوریت اور مساوات کی روح ہے اور اس حکومت کو خدا کی مرضی کے مطابق نہیں سمجھتا جو پارلیمنٹری اور دستوری نہ ہو۔"[3]

"الہلال کی اور تمام چیزوں کی طرح پالٹیکس میں بھی یہی دعوت ہے کہ نہ تو گورنمنٹ پر بے جا بھروسہ کیجیے اور نہ ہندوؤں کے ساتھ حلقۂ درس میں شریک ہو جیے صرف اسی راہ پر چلئے جو اسلام کی بتائی ہوئی صراط مستقیم ہے

[1] الہلال، ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء ص ۴ [2] ایضاً، [3] ایضاً کیم ستمبر ۱۹۱۲ء ص ۵

"دالہلال نے روزِ اول ہی سے ایک ہی راہ اختیار کرلی ہے ۔۔۔ یعنی 'دعوت الی القرآن' یا 'امر بالمعروف ونہی عن المنکر'"[1]

"(الہلال) کوئی سیاسی اخبار نہیں ہے بلکہ ایک دینی دعوتِ اصلاح کی تحریک ہے جو مسلمانوں کے اعمال میں مذہبی تبدیلی چاہتی ہے ۔۔۔ الہلال اپنے ہر خیال کو خواہ وہ کسی موضوع سے تعلق رکھتا ہو، محض اسلامی اصول کے ماتحت ظاہر کرتا ہے"[2]

"میں نے ۱۹۱۲ء میں ایک اردو جرنل 'الہلال' جاری کیا ۔۔۔ یہ امر واقعہ ہے کہ الہلال نے تین سال کے اندر مسلمانانِ ہند کی مذہبی اور سیاسی حالت میں بالکل نئی حرکت پیدا کردی ۔۔۔ الہلال نے مسلمانوں کو تعداد کے بجائے ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور بے خوف ہوکر ہندوؤں کے ساتھ مل جانے کی دعوت دی۔ اس سے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں جن کا نتیجہ آج متحدہ خلافت و سوراج ہے۔ بیوروکریسی ایک ایسی تحریک کو زیادہ عرصہ برداشت نہیں کرسکتی تھی۔ اس لئے پہلے الہلال کی ضمانت ضبط کی گئی، پھر جب البلاغ کے نام سے دوبارہ جاری کیا گیا تو ۱۹۱۶ء میں گورنمنٹ آف انڈیا نے مجھے نظر بند کردیا۔ میں تبلانا چاہتا ہوں کہ الہلال تمامتر آزادی یا موت کی دعوت تھی۔ اسلام کی مذہبی تعلیمات کے متعلق اس نے جس مسلک بحث و نظر کی بنیاد ڈالی اس کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے، صرف اس قدر اشارہ کروں گا کہ ہندوؤں میں آج مہاتما گاندھی مذہبی زندگی کی جو روح بیدار کر رہے ہیں، الہلال اس کام سے ۱۹۱۴ء میں فارغ ہوچکا تھا"[3]

(۱۱)

توائے کہ محو سخن گسترانِ پیشینی مباش منکرِ غالب کہ در زمانۂ تست

الہلال تمام عالمِ اسلامی میں پہلا ہفتہ وار پرچہ ہے جو ایک ہی وقت میں دعوتِ دینیۂ اسلامیہ کے احیاء، درسِ قرآن و سنت کی تجدید، اعتصام بحبل اللہ المتین و وحدتِ کلمۂ امتِ مرحومہ کی تحریک کا لسان الحال اور نیز مقالاتِ علمیہ و فصولِ ادبیہ، و مضامین و عناوین سیاسیہ و عملیہ کا معمور و مرصع مجموعہ ہے۔ اس کے درسِ قرآن و تفسیر و بیانِ حقائق و معارف کتاب اللہ الحکیم کا اندازِ مخصوص محتاجِ تشریح نہیں۔ اس کے

---

[1] الہلال، ۹ جولائی ۱۹۱۳ء، [2] ایضاً ۲ اکتوبر ۱۹۱۳ء، [3] قول فیصل، ۴۷، [illegible]

طرزِ انشاء و تحریر نے اردو علم و ادب میں دو سال کے اندر ایک انقلابِ عام پیدا کر دیا ہے۔ اس کے طریقِ استدلال و استشہادِ قرآنی نے تعلیمات الالٰہیہ کی محیط الکل عظمت و جبروت کا جو نمونہ پیش کیا ہے وہ اس درجہ عجیب و موثر ہے کہ الہلال کے اشد شدید و اعدیٰ عدو مخالفین و منکرین تک اس کی تقلید کرنے کے ساعی ہیں اور اس طرح زبانِ حال سے اقرار و اعتراف پر مجبور ہیں۔ اس کا ایک ایک لفظ، ایک ایک جملہ، ایک ایک ترکیب، بلکہ تمام طریقِ تعبیر و ترتیب و اسلوب و نہجِ بیان اس وقت تک تمام اردو ذخیرہ میں مجددانہ و مجتہدانہ ہے۔

قرآن کریم کی تعلیمات اور شریعت الالٰہیہ کے احکام جامع دین و دنیا و حاوی سیاست و اجتماعیت ثابت کرنے میں اس کا طریقِ استدلال و بیان انہی خصوصیات کے لحاظ سے کوئی قریبی مثال تمام عالمِ اسلامی میں نہیں رکھتا۔

وہ تمام ہندوستان میں پہلی آواز ہے، جس نے مسلمانوں کو ان کے تمام سیاسی و غیر سیاسی معتقدات و اعمال میں اتباعِ شریعت کی تلقین کی، اور سیاسی آزادی و حریت کو عین تعلیماتِ دین و مذہب کی بنا پر پیش کیا، یہاں تک کہ دو سال کے اندر ہی اندر اُسے ہزاروں دلوں، ہزاروں زبانوں اور صدہا اقلام و صحائف سے متقدانہ نکلوا دیا۔

وہ ہندوستان میں پہلا رسالہ ہے جس نے موجودہ عہد کے اعتقادی و عملی الحاد کے دور میں توفیقِ الٰہی سے عمل بالاسلام والقرآن کی دعوت کا از سر نو غلغلہ بپا کر دیا، اور بلا ادنیٰ مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے مطالعے سے بے تعداد و بے شمار متشککین، مذبذبین، متفرنجین، ملحدین اور تارکین اعمال و احکام، راسخ الاعتقاد مومن، صادق الاعمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ مخلص ہو گئے ہیں اور شہر کے شہر ہیں جن میں ایک نئی مذہبی بیداری پیدا ہو گئی ہے۔[۱]

گہے گہے باز خواں ایں قصۂ پارینہ را　　　تازہ خواہی داشتن گر داغہائے سینہ را

... (الہلال) کی مقبولیت اور قدر و قیمت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ۱۹۱۸ء میں بعض شائقینِ علم و ادب نے اس کی تمام جلدوں کا مکمل سٹ سات سو روپے میں خریدا، اور حال میں ایک صاحب نے اس کی پہلی جلد مکمل ساڑھے چار سو روپے میں حیدر آباد سے خریدی ہے۔[۲]

---

[۱] الہلال ۱۵، ۲۲ جولائی ۱۹۱۳ء اشتہار۔ [۲] ایضاً، ۱۰ نومبر ۱۹۱۳ء اشتہار: "اشمراکلال فی مجلدات الہلال"۔

(۱۲)

نازم فریبِ صلح کہ غالب ز کوئے دوست ناکام رفت و خاطر امیدوار بود

بالآخر وہ ڈیپوٹیشن جس کا تذکرہ بعض اخبارات میں شروع ہو گیا تھا، ۲۰ مارچ کی سہ پہر کو ہز ایکسیلنسی لارڈ ہارڈنگ کے سامنے پیش ہوا:

بتوں کی دید کو جاتا ہوں دیر کو قائم مجھے کچھ اور ارادہ نہیں خدا نہ کرے

ایک مفصل ایڈریس کے ذریعہ مسلمانوں کی امن پسندی اور وفاداری کے میثاقِ قدیم کی، زبان معترف اور سرِ اطاعت کے ساتھ تجدید کی گئی:

یقین عشق کن و از سر گماں برخیز

ایڈریس میں اس کے سوا اور کچھ نہ تھا، اور ہونا بھی نہیں چاہیئے تھا:

جز سجدہ متاعِ دگر از کس نہ پذیرفت خاکے کہ ز نقشِ قدمِ او اثرے داشت

..... مولانا فیض الحسن مرحوم عربی کے ادیب تھے، اُردو کے شاعر نہ تھے، تاہم کبھی کبھی اچھے شعر کہہ جاتے تھے۔ ایک ان کا پر معاملہ شعر مجھے نہیں بھولتا:

پہلے ہی اپنی کون سی تھی قدر و منزلت پر شب کی منتوں نے ڈبو دی رہی سہی

ایڈریس میں بنیادِ کار یہ قرار دی گئی تھی کہ مسلمان اپنے کاموں میں مصروف تھے، یکایک ٹرکی کے مصائب پیش آ گئے۔ اس سے ان کے حواس مختل اور دل بے قابو ہو گئے۔ یہ بڑا نازک وقت تھا اور:

ہست ایں قصۂ مشہور و تو ہم می دانی

لیکن بایں ہمہ اختلالِ حواس..... وفاداری اور اطاعت کیشی کی حبل المتین ان کے ہاتھوں سے نہ چھوٹی .... جواب میں ارشاد ہوا کہ ہاں سچ ہے ..... البتہ جو کہیں کہیں سخت الفاظ بھی استعمال کئے گئے تو اس عرضِ نیاز اور قبولیتِ خسروی سے اسے مستثنیٰ کر دیجئے۔ ایسا ہوتا تو بہتر تھا کہ آئینۂ عبودیت کے لئے یہ حرفِ گراں بھی سخت تھے۔

نسیم صبح جو چھو جائے رنگ ہو میلا

یہ ایک واقعی بات تھی جو ایڈریس میں کہی گئی، لیکن اگر آپ چاہتے تو دوسری سچائیوں کو بھی پہنچا سکتے

بھی اسے پیش کر سکتے تھے۔ یہ کہنا کہ مسلمانوں کی پہلی بے چینی کا سبب صرف باہر کے اسلامی مصائب تھے محض غلط ہے، اور اتنا غلط کہ دروغِ مصلحت آمیز بھی نہیں ہے۔ ان کی بے چینی باہر کے مصائب سے بھی تھی اور اندرونی مصیبتوں سے بھی۔ وہ سر ایڈورڈ گرے کو اٹلی اور بلقان کے دعوے میں شریک پاتے تھے اور مسٹر اسکوئتھ کو ایک صلیبی مجاہد کی طرح اس جنگ کو اسلام اور مسیحیت کے رنگ میں ظاہر کر کے خوشیاں مناتے تھے۔۔۔۔

اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ کانپور کا خونیں واقعہ پیش آیا، ایک ایسی ظالمانہ خونریزی کی گئی جس کا سرخ دھبہ کبھی بھی دامنِ حکومت سے محو نہیں ہو سکتا۔ پھر کیا کانپور کی مسجد اور پیروانِ اسلام کی خونچکاں لاشوں کا نظارہ صرف باہر ہی کے مصائب اسلامی میں داخل ہے۔

ایڈریس کے جواب میں ہز ایکسلنسی نے مرحوم سر سید احمد کی پالیسی کا بھی ذکر کیا ہے، اور ہم خوش ہیں کہ ہندستان کے ایک بہت بڑے آدمی کا انھوں نے عمدہ تخاطب کے ساتھ ذکر کیا۔ لیکن اگر اس سے ان کا مقصود مرحوم کی پولیٹیکل پالیسی ہے تو افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارا لبرل وائسرائے ایک ایسی بات کی امید رکھتا ہے جس کے کہنے کا وقت گذر گیا۔ مسلمانوں کی اس سے پہلے بھی کوئی پولیٹیکل پالیسی نہ تھی، اور اگر تھی تو الحمد للہ کہ مر چکی ہے اور وہ جنت نصیب اب دوبارہ دنیا میں نہ آئے گی۔

نکل گئی ہے وہ کوسوں دیارِ حرماں سے

جواب کا خاتمہ ان لفظوں پر ہوا:

”مجھے پوری امید ہے کہ خدا کی وحدانیت اور حکمراں کی وفاداری کی بابت آپ کے پاک اور خالص مذہب کا جو عقیدہ ہے، وہ ہمیشہ ایک شعلے کی مانند روشن رہے گا۔“

ہم مسلمان ہیں اور تیرہ سو برس سے صرف اس لئے ہیں کہ خدا کی وحدانیت کا حفظ کریں اور ہر طرح کی باطل پرستیوں کو جو اس راہ میں مانع ہوں، اپنی خدا پرستانہ طاقت سے مٹا دیں۔۔۔۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہز ایکسلنسی کو اسلام کے بنیادی عقائد کی صحیح خبر نہیں دی گئی۔ انھوں نے عقیدۂ توحید کے ساتھ حکمراں کی وفاداری کا بھی اسی طرح ذکر کیا ہے، گویا یہ بھی مثل عقیدۂ توحید کے اسلام کا کوئی اساسی اعتقاد ہے، حالانکہ صحیح نہیں، اور بہت جلد اس کی غلطی انھیں محسوس فرمانی چاہیئے۔۔۔ بے شک ہمارا مذہبی [illegible]

جس پر اسلام کی عمارت قائم کی گئی ہے، مگر خدا کے سوا کسی کی وفاداری نہ کسی اور کی۔ البتہ مسلمانوں کو امن پرستی اور حق کے تحفظ کے ساتھ اطاعت کیشی کا حکم شخصی اور مصالح جزئی اور عام اخلاقی احکام کے دیا گیا ہے۔ مگر نہ تو یہ اسلام کا کوئی بنیادی عقیدہ ہے اور نہ عقیدۂ توحید کی حرمت اس کو گوارا کر سکتی ہے کہ خدا کی وفاداری کے ساتھ اس کے بندوں کی وفاداری کا ذکر کیا جائے۔

جنھے در دل ما یافتہ را ہ۔

نحن لانعبد الا ایاہ۔[۵]

الجہاد! الجہاد! — الجہاد فی سبیل الحریۃ — انفروا خفافاً وثقالاً

وفاداری اور بغاوت، دونوں کا وقت آگیا — وفاداری گورنمنٹ سے اور بغاوت مفسد لیڈروں سے۔

فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۳: ۱۷۰)

کسی سے مت ڈرو، اللہ سے ڈرو اگر تم مومن ہو۔

اس وقت ہے دعا و اجابت کا وقت میرؔ — اک نالہ تو بھی پیش جبیں گاہ کر

يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ : أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ، مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ، أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ۔ (۱۲: ۴۰)

اے یاران محبس! بہت سے مالک اور آقا بنا لینا اچھا ہے یا ایک ہی خدائے قہار کے آگے جھکنا؟ تم جو اللہ کو چھوڑ کر ان معبودوں کو پوج رہے ہو، تو یہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ چند نام ہیں جو تم نے اور تمہارے پیش روؤں نے گھڑ لیے ہیں، حالانکہ خدا نے تو ان کے لیے کوئی سند بھی نہیں اتاری۔ یاد رکھو اور یقین کرو کہ تمام جہان میں حکومت صرف اس ایک خدا کے لیے ہے۔ اس نے حکم دیا ہے کہ صرف اسی کے آگے جھکو، یہی دینِ اسلام کا سیدھا راستہ ہے، لیکن اکثر لوگ ہیں جو نہیں جانتے۔

---

[۵] الہلال ج ۲: ۱۴، ۱۳ اپریل ۱۹۱۳ء۔

جو ہونیوالا ہے اس کو کوئی قوم اپنی نحوست سے نہیں روک سکتی۔ یقیناً ایک دن آئے گا جب ہندستان کا سیاسی انقلاب ہو چکا ہوگا۔ غلامی کی وہ بیڑیاں جو اس نے خود اپنے پاؤں میں ڈال لی ہیں، بیسویں صدی کی ہوائے حریت کی تیغ سے کٹ کر گر چکی ہوں گی، اور وہ سب کچھ ہو چکے گا جس کا ہونا ضروری ہے۔ فرض کیجئے کہ اس وقت ہندستان کی ملکی ترقی کی ایک تاریخ لکھی گئی، تو آپ کو معلوم ہے کہ اس میں سات کروڑ انسانوں کی نسبت کیا لکھا جائے گا؟

اس میں لکھا جائے گا کہ ایک بدبخت اور زبوں طالع قوم جو ہمیشہ ملکی ترقی کے لئے روک، ملک کی فلاح کے لئے ایک بدقسمتی، راہ آزادی میں ایک سنگِ گراں، حاکمانہ طمع کا کھلونا، دستِ اجانب میں بازیچۂ لعب، ہندوستان کی پیشانی پر ایک گہرا زخم، اور گورنمنٹ کے ہاتھ میں ملک کی امنگوں کو پامال کرنے کے لئے ایک بہترین کر رہی۔

اس میں لکھا جائے گا کہ ایک قابلِ رحم مگر مسحور انسانوں کا گلہ، جس کے ہر فرد کو کسی زبردست کاہن نے اپنے سحر سے جانور بنا دیا تھا، جو اپنے ہنکانے والے آقا کے ہاتھ میں اپنی گردن کی رسی دیکھتی تھی، جس میں کوئی انسانی ارادہ کوئی انسانی دماغ، کوئی انسانی حرکت، اور کوئی انسانی زندگی کا ثبوت نہ تھا۔ جو نہ اپنے دماغ سے سوچ سکتی تھی نہ اپنی آواز سے بول سکتی تھی . . . .

اگر تم کہو کہ تاریخِ ہند میں ہمارے لئے بھی شرف و عظمت کا باب ہوگا تو تم خاموش رہو، اور مجھ سے کہو کہ میں اسے پڑھ دوں۔ بیشک ایک باب ہوگا، مگر جانتے ہو کہ اس میں کیا ہوگا، اس میں لکھا ہوگا کہ ہندستان ملکی ترقی اور ملکی آزادی کی راہ میں بڑھا، ہندوؤں نے اس کے لئے اپنے سروں کو ہتھیلی پر رکھا، مگر مسلمان غاروں میں چھپ گئے، انھوں نے پکارا اگر انھوں نے اپنے منہ اور زبان پر قفل چڑھا لئے۔ ملک غیر منصفانہ قوانین کا شاکی تھا، ہندوؤں نے اس کے لئے جہاد شروع کیا، پر اس قوم مجاہد نے یہی نہیں کیا کہ صرف چپ رہے، بلکہ مجنونانہ چیخ اٹھے کہ تمام کام کرنے والے باغی ہیں۔

اس کے بعد آنیوالا مورخ . . لکھے گا کہ بالآخر وہ سب کچھ ہوا جو ہونا تھا، بیسویں صدی میں کوئی ملک غلام نہیں رہ سکتا تھا اور نہیں رہا . . لیکن دنیا یاد رکھے گی کہ جو کچھ ہوا اس قوم کی سرفرازی سے ہوا جو مسلم نہ تھی۔ الہلال، ۱۹۱۲ء

بیشک ہندستان اپنے دروازے پر بڑے بڑے تاجداروں کو دیکھ چکا ہے، جو اس کے عروج و اقبال کی بہار دیکھنے آئے تھے لیکن شاید سید محمد رشید رضا پہلا سیاح تھا جو اس کے عروج و اقبال کی بہار دیکھنے کے لئے نہیں بلکہ ادبار و تنزل کی خزاں پر ماتم کرنے کے لئے آیا تھا۔ جس سرزمین پر سکندر و تیمور قدم رکھ چکے ہوں وہاں اس فقیر بے نوا کا کیا

ذکر، لیکن ان کے ہاتھوں میں تلواریں نہیں اور اس کے پہلو میں دل تھا، وہ انسانوں کو زخمی کرتے تھے اور اس کا دل خود ذلت سے زخمی تھا۔ آٹھ سو برس ہوئے کہ اسلامی شوکت و عظمت کا قافلہ دجلہ و فرات کے کنارے سے چلا، مگر سرزمینِ ہند کی رشکِ عالم ہوا اُسے راس نہ آئی اور گنگا اور جمنا کے کنارے لوٹا گیا، وہ اوسی ذیل کا یہاں آیا تھا کہ اس برباد شدہ قافلے کی لٹی ہوئی نشانیوں پر دو چار آنسو بہائے اور ان سے پوچھے کہ

تو نے وہ گنجہائے گراں مایہ کیا کیے!![1]

یہ عجیب بات ہے کہ پچھلی صدی کے آخری نصف میں تقریباً تمام ممالکِ اسلامیہ میں اصلاح و تغیر کے لیے یکساں تحریکیں پیدا ہوئیں، مگر اس سے بھی عجیب تر واقعہ یہ ہے کہ مختلف اسلامی ملکوں کی اصلاح و تجدید کی تاریخیں ایک ہی شخص سید جمال الدین افغانی کے ظہور سے شروع ہوتی ہیں جو فی الحقیقت تاریخِ اسلام کے سنینِ آخرہ کا سب سے بڑا شخص تھا۔ خیالات و افکار کا پیدا کرنا آسان ہے، مگر خیالات و افکار کے بقا و قیام کے لیے اشخاص کا پیدا کرنا مشکل ہے، اور مصلح کے لیے جن پیغمبرانہ اوصاف کی ضرورت ہے، ان میں اولین وصف یہی ہے۔ سید جمال الدین کا اصلی کارنامۂ غیر فانی یہ تھا کہ زمانہ نے خود اس کو کام کرنے کی مہلت بہت کم دی، لیکن وہ اپنے اندر ایسی قوتِ تخلیق رکھتا تھا کہ جہاں جاتا تھا اپنی تحریک کو زندہ رکھنے کے لیے نئے جمال الدین پیدا کر لیتا تھا۔[2]

مخالفت اس لیے نہیں کی جاتی کہ موافقت کی صدائیں بلند ہوں۔۔۔ بلکہ صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ ایمان اور ضمیر کا حکم ہوتا ہے کہ ایسا کرو۔۔۔ کوئی سچی بات اس لیے نہیں ترک کر دی جاتی کہ لوگ اس کا استقبال نہیں کریں گے۔ سچ سچ ہے، اگرچہ تمام عالم میں ایک بھی اس کا دوست نہ ہو۔[3]

الہلال کی ترتیب اور دائمی مشغولیت کے لیے جس طرح ایک پوری جانکاہ اور روانہ عیاش زندگی چاہیے اس کا اندازہ میرے دوستوں کو نہیں:

بخرام سوئے کلبۂ احزاں من شبے   تا بنگری کہ عشق تو با ما چہ میکند[4]

---

[1] الہلال، ۱۹ مارچ ۱۹۱۳ء [2] ایضاً ۱۰ جولائی ۱۹۱۳ء [3] ایضاً ۱۸ فروری ۱۹۱۳ء [4] ایضاً ۱۰ جولائی ۱۹۱۳ء

ذکرِ مصحفی

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی)

(۶)

مصحفی نے زماں کا یہ مطلع لکھا ہے:

عارض ہے گل کا صاف ولیکن جھلک نہیں
نرگس کی چشم ہے پہ کٹیلی پلک نہیں[1]

---

[1] مصحفی: تذکرۂ ہندی/۱۰۔ لیکن قدرت اللہ شوق نے تذکرہ "طبقات الشعراء" (قلمی) میں لکھا ہے:

"خلیفہ چندا، ساکن بلدۂ امروہہ، امروہے است درویش سیرت، مسکین صورت، خوش اخلاق، شعر فارسی و ہندی بطور صوفیانہ می گوید۔ چند ابیات بہ زبانی او بسمع رسیدہ از دست:

عارض تو گل کے صاف ہیں لیکن چمک نہیں　　نرگس کے چشم ہے پہ کٹیلی پلک نہیں

(طبقات الشعراء (قلمی) مخزونہ کتب خانۂ آصفیہ حیدرآباد دکن۔ نمبر داخلہ ۱۲۴۔ ۶۱۔ فن تذکرہ نمبر ۴۔ مکتوبہ ۱۷ رجب ۱۲۰۱ھ / ورق ۲۷۵۔ ب)

زماں کے بارے میں شوق لکھتا ہے: "سید محمد زماں ساکن بلدہ امروہہ، شاعریست فارسی گو، بسیار خوش فکر و خوش گفتگو، گاہے بتقریبے یک دو فرد ریختہ از زبانی شود بزبانی ... میاں فیض علی کہ برادر زادۂ اوست چند اشعار متفرقہ بسمع رسیدہ۔ یک مطلع از و بتحریر می آید۔ ؎

دل تجھ سے جدا ہو کر نہ اغول کے پڑا بس میں　　اب کیوں نہ پریشاں ہو، ہر کلکے و ہر رسے

اگرچہ دریں مطلع در قافیہ نقصانِ صریح است (ورق ۲۶۱۔ الف) اما چوں محاورہ درست لہٰذا ازیں سبب معاف داشتہ شد۔" (طبقات الشعراء / ورق۔ ۲۶۰۔ ب تا ۲۶۱۔ الف)　　(باقی حاشیہ ص ۲۵۹ پر)

انی یا امانی | محمد حسین آزاد نے آبِ حیات میں لکھا ہے:

"شیخ موصوف نے لکھنؤ میں صدہا شاگرد کیے، مگر اب تک یہ کسی تذکرے سے نہیں ثابت ہوا کہ وہ خود کس کے شاگرد تھے[۱]"

(بقیہ حاشیہ ص۲۴۹) غالباً یہی فیض علی ہیں جنھوں نے بتاریخ ۱۴م رجب بروز پنجشنبہ وقت سہ پہر سنہ ۱۲۰۱ھ طبقات الشعراء کا نسخہ نقل کیا ہے۔ وہ مولف تذکرہ سے اختصاصی تعلقات رکھتے تھے۔ جو شعر تذکرۂ ہندی میں زماں کے نام سے درج ہے وہ طبقات میں جیدا سے منسوب کیا گیا ہے اگر وہ زماں ہی کی تصنیف ہوتا تو وہ شوق کو ضرور اس کی طرف توجہ دلاتے۔ میرا خیال ہے کہ شعر زیر بحث ع نرگس کے آنکھ ہے الخ زماں کا نہیں، اس کا مصنف خلیفہ جیدا ہی ہو سکتا ہے۔ شوق نے اس غزل کا دوسرا شعر بھی لکھا ہے ؎

نسبت نہ دو گہر کو مرے آنسوؤں کے ساتھ — ہر چند آبدار ہے، ایسی ڈھلک نہیں

(ورق ۲۷۶ - الف)

زماں کے دو فارسی شعر، منقبت حضرت علیؑ میں یہاں درج کرنے کے قابل ہیں۔ مولانا محمد عبادت کلیم امروہوی کا بیان ہے کہ ان کا مصنف زماں ہے ؎

اے بہ فصاحت، وے بہ سخاوت، وے بہ شجاعت نام تو افسر
بر سرِ منبر، بر لبِ کوثر، بر درِ خیبر، در ہمہ دفتر
از تو بلرزد، از تو بلرزد، از تو بلرزد، از تو بلرزد
قصرِ فریدوں، گنبدِ گردوں، خمِ فلاطوں، سدِ سکندر

زماں کے لیے ملاحظہ ہوں: (۱) اسپرنگر: یادگار شعرا (اردو ترجمہ از طفیل احمد) شائع کردہ ہندستانی اکیڈمی الہ آباد۔ سنہ ۱۹۴۳ء/ ۱۰۴۔

(۲) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز (مرتبہ محمود شیرانی) لاہور۔ سنہ ۱۹۳۳ء۔ جلد اول/ ۲۰۵۔

(۳) شیفتہ: گلشنِ بے خار نولکشور سنہ ۱۹۱۰ء/ ۹۳

---

[۱] آزاد آبِ حیات/ ۳۱۱۔

اس کے بعد حاشیے میں اضافہ کرتے ہیں:

"سراپا سخن میں لکھا ہے کہ امانی کے شاگرد تھے"!

بعد میں آزاد کی تقلید کرنے والوں نے ہر جگہ امانی ہی لکھ دیا ہے اور اب یہ غلطی عام ہو چکی ہے حتیٰ کہ مولوی امیر احمد علوی مرحوم نے اس میں اپنی طرف سے "میر" کا اضافہ کرکے اُسے خلعتِ سیادت بھی عطا کر دیا[۵] اور پھر قیاس آرائی کے جوہر یوں دکھائے ہیں:

تذکرۂ سراپا سخن میں ہے کہ مصحفی میر امانی کے شاگرد تھے (۱) لیکن یہ روایت بھی پایۂ اعتبار سے ساقط ہے (۲) امانی تخلص، "میر امانی" نام، خواجہ آثم[۶] مرثیہ گو کے فرزند ۱۱۸۱ھ تک دلی میں تھے۔ اس کے بعد مرشدآباد چلے گئے اور وہیں ۱۱۸۷ھ میں انتقال کیا (۳)۔ مصحفی کم سنی میں تحصیلِ علم کے لیے دلی آگئے تھے (۴) اس لیے ممکن ہے کہ انھوں نے میر امانی کو دیکھا ہو۔ شاہجہاں آباد میں ایک امانی اور بھی تھے جن کا ایک شعر شیفتہ نے گلشنِ بے خار میں نقل کیا ہے (۵) مگر ان امانی کا نام تک

---

[۵] نگار: مصحفی نمبر/۱۳، [۶] میر نے ان کا نام خواجہ برہان الدین اور تخلص عاصی لکھا ہے ملاحظہ ہو: نکات الشعرا (طبع ثانی)/۱۱۸: تذکرۂ مسرت افزا (مشمولہ معاصر) میں میر برہان الدین آثم (ص ۲۳) اور دوسری جگہ خواجہ برہان الدین عاصی (عاصی؟) درج ہے (ص ۱۳۲)۔ گلزار ابراہیم، مرتبہ ڈاکٹر زور (۱۹۳۴ء)/۳۰ میں بھی خواجہ برہان الدین آثم لکھا گیا ہے۔ مؤلفِ تذکرہ کو ان کے اشعار "میر حاجی خلف خواجہ مذکور" سے ملے تھے۔

فتح علی حسینی (تذکرہ ریختہ گویاں/۱۰۵) اور محمد قائم (مخزن نکات/۲۶) میں عاصی ہی لکھتے ہیں۔

شاہ محمد کمال (مجمع الانتخاب قلمی) بھی یہی لکھتا ہے مگر میر حسن دہلوی (تذکرۂ شعرائے اردو/۱۴) تخلص آثم بتاتے ہیں۔ شفیق اورنگ آبادی نے (چمنستانِ شعرا/۴۲۲) میر اور گردیزی کی تقلید کی ہے۔ اسپرنگر ایک جگہ تذکرۂ عشق کے حوالے سے "سید برہان الدین آثم" لکھتا ہے (یادگار شعرا/۱۳) دوسری جگہ کہتا ہے "عاصی۔ خواجہ برہان الدین دہلوی نے بہت سے مرثیے کہے اور ۱۱۶۶ھ میں انتقال کیا (قائم و گردیزی) یہ خواجہ عبداللہ احرار کی نسل سے تھے (سرور) شورش ان کو عاصی لکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تاریخ خوب کہتے تھے" (ماسبق/۱۳۸)

بہرحال اتنے مختلف بیانات کی موجودگی میں یہ فیصلہ کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے کہ ان کا (باقی حاشیہ صفحہ ۲۵۲ پر)

معلوم نہیں مصحفی نے اپنے تذکرۂ شعرا میں کسی اماں کا نہ حال لکھا نہ کوئی شعر نقل کیا اگر ان سے کچھ فیض پایا ہوتا تو تذکرے میں ان کا نام ضرور لکھتے۔ دلی کے ایک اور شاعر، میر امانی نام اسدؔ تخلص تھے جن کا حسبِ ذیل شعر (کذا) غالبؔ کی طرف نافہمی سے منسوب کیا گیا تو انھوں نے رعایتِ لفظی سے نفرت ظاہر کی۔ (عودِ ہندی)

اسد اس جفا پر بتوں سے وفا کی مرے شیر شاباش رحمت خدا کی

میر امانی اسد کا کچھ کلام مصحفی نے تذکرۂ ہندی میں نقل کیا ہے اور ان کو جوان ظریف مزاج لکھا ہے۔ وہ مصحفی کے ہم عمر تھے (۲) اور اس لائق نہ تھے کہ مصحفی کے ادنیٰ شاگردوں کے بھی استاد ہو سکتے۔ غرض مصحفی کا کسی استاد سے باقاعدہ اصلاح لینا ثابت نہیں ہوتا۔[1] . . ."

لیکن یہ سارا قرینہ اور قیاس باطل ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ مصحفی کو "شاگردِ میاں مانی" لکھنے والا پہلا تذکرہ نگار محسن علی محسن (فرزند شاہ حسین حقیقت) مؤلف سراپا سخن ہے اور اس نے بغیر کسی سند یا حوالے کے غالباً کسی سنی سنائی روایت پر بھروسا کر کے لکھ دیا ہے۔ اگر محسن کا یہ قول درست بھی ہو تو اس نے "میر امانی" یا "امانی" کہیں نہیں لکھا۔ صرف "میاں مانی" لکھا ہے۔ سراپا سخن میں متعدد مقامات پر مصحفی کا نام آیا ہے اور ہر جگہ "میاں مانی" ہی ان کے استاد کا نام بتایا گیا ہے۔[2] اس پر الف کا اضافہ محمد حسین آزاد کے "محتاط قلم" نے کیا ہے۔ اس صورت میں علوی صاحب مرحوم کی مندرجہ بالا تاویلوں کے قبول کرنے کے لیے معمولی سا شائبۂ جواز بھی باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ (باقی)

(بقیہ حاشیہ صہ۲۵۱) تخلص "ماصی" تھا یا "آسی"۔ میر نے یہ مشہور قطعہ ان سے منسوب کیا ہے، اور دوسرے تذکرہ نگار ان کی تقلید یا تائید کرتے ہیں۔

چمن کے تخت پر جس دن شہِ گل کا تجمل تھا ہزاروں بلبلوں کی فوج تھی اور شور تھا غل تھا
خزاں کے دن جو دیکھا کچھ نہ تھا جز خار گلشن میں بتایا باغباں رو رو کے یہاں غنچہ وہاں گل تھا

(نکات الشعرا/۱۱۸)

یہ قطعہ دوسرے تذکروں میں لفظی اختلافات کے ساتھ ملتا ہے۔ جن کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔

[1] نگار: مصحفی نمبر (جلد ۳۵ شمارہ ۱۰)/۱۳ [2] محسن: سراپا سخن (نولکشور۔ ۱۸۶۱ء)/۵۳ وغیرہ

ادبیات

غزل

(جناب الم مظفر نگری)

پھر دل میں مرے تازہ لگن پیدا ہوئی ہے
شاید کہ کوئی بگڑی ہوئی بات بنی ہے

ہر لحظہ جو سرگشتۂ عشرت طلبی ہے
واللہ یہاں سب سے زیادہ وہ دکھی ہے

یہ بیخودیٔ عشق کہاں لے کے گئی ہے
اب مجھ کو نہ احساس غمی ہے نہ خوشی ہے

یہ حسنِ عقیدت ہے کہ یہ بے ادبی ہے
ہر برگِ گلِ تر کو صبا چوم رہی ہے

اے پیرِ مغاں پینے پلانے کی گھڑی ہے
ہیں وجد میں افلاک زمیں جھوم رہی ہے

ہر غمزہ تھا پیغامِ جنوں جس کا ازل میں
وہ آنکھ مجھے اب بھی کہیں دیکھ رہی ہے

اب دورِ مئے ناب میں کیا دیر ہے ساقی
پیمانے بھی موجود صراحی بھی دھری ہے

ہر شورشِ طوفاں کو جو دیتی ہے سہارا
وہ موج یہیں دامنِ ساحل میں چھپی ہے

یہ راز کھلے گا نہ کبھی اہلِ چمن پر
شبنم کے ہر آنسو میں کسی گل کی ہنسی ہے

گلشن بھی نہ محفوظ رہا میری فغاں سے
صیاد قفس ہی میں نہیں آگ لگی ہے

پیہم یہ تڑپنے کا سبب وقتِ شہادت
پیکاں نہیں دل کی مرے پیکاں طلبی ہے

اے انجمنِ عیش کے آرام پرستو!
بے گور و کفن میّتِ پروانہ پڑی ہے

تبلیغِ حقیقت ہے الم تیرے بیاں میں
ہر شعر ترا حاملِ پیغامبری ہے

تبصرے

دین و شریعت - از:- مولانا محمد منظور نعمانی - تقطیع خورد - ضخامت ۲۸۸ صفحات - کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد تین روپیہ - پتہ: کتب خانۂ الفرقان کچہری روڈ - لکھنؤ -

یہ کتاب دراصل ان چھ تقریروں کا مجموعہ ہے جو فاضل مصنف نے لکھنؤ کے بعض دینی اجتماعات میں مسلسل کی ہیں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ان تقریروں میں کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی تعلیمات کے مختلف شعبوں پر عام فہم اندازِ بیان اور سلیس زبان میں گفتگو کی جائے - چنانچہ دین و شریعت کی بنیاد یعنی عقیدہ اور عمل کو متعین کرنے کے بعد پہلے توحید، عقیدۂ آخرت اور رسالت اور ان سے متعلقہ کلامی مباحث پر پھر نماز - روزہ - زکوٰۃ اور حج پر گفتگو کی ہے اس کے بعد اخلاق، سیاست و حکومت، معاملات و معاشرت - اور احسان و تصوف پر کلام کیا ہے - اس طرح یہ کتاب اگرچہ بقامت کہتر ہے لیکن اس اعتبار سے اس کے بقیمت بہتر ہونے میں شبہہ نہیں ہے کہ اردو زبان کی متوسط استعداد رکھنے والا بھی اس کے ذریعہ دین و شریعت کی اہم اور بنیادی تعلیمات سے مع ان کی تشریحات و توضیحات اور دلائل و براہین کے واقف ہو جاتا ہے - فاضل مقرر نے کوشش کی ہے کہ ہر عنوانِ بحث کے مختلف پہلو اس طرح سامنے آجائیں کہ اہلِ سنت والجماعت کے عقیدہ کے مطابق اصل مسئلہ صاف اور واضح شکل میں سامنے آجائے اور اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا بھی رد ہو جائے - اس لئے یہ کتاب عوام کے علاوہ طلبا کے بھی مطالعہ کے لائق ہے -

۱۸۵۷ء کی دلّی - از جناب مہیشور دیال صاحب :- تقطیع خورد - ضخامت ۱۰۰ صفحات - کتابت و طباعت اعلیٰ - قیمت مجلد تین روپیہ - پتہ :- دفتر رسالہ بیسویں صدی دہلی -

۱۸۵۷ء میں دلی والوں پر کیا بپتا گذری - ایسٹ انڈیا کمپنی کے خلاف جو طوفان اٹھا - اس کے اسباب کیا تھے؟ اور ان اسباب کی وجہ سے ہندو اور مسلمان - عالم اور جاہل - عوام، اور خواص ان سب کے

دلوں میں انگریزوں کے خلاف جوش اور ولولہ اور مغلیہ سلطنت کی آخری یادگار بہادر شاہ ظفر کے ساتھ ان کی والہانہ محبت اور عقیدت کا کیا عالم تھا؟ اس کتاب میں ڈرامہ کی شکل میں ان سب چیزوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ملک کے مشہور فاضل اور ادیب ڈاکٹر تارا چند جنھوں نے اس کتاب کا پیش لفظ لکھا ہے ان کے بقول اس ڈرامہ کی یہ ایک خصوصیت قابل ذکر ہے کہ اگرچہ اس کا پس منظر لال قلعہ ہے لیکن اس کے تمام کردار دلی کے شہری ہیں اور اس میں عوام کی جذباتی کیفیتوں کا مظاہرہ ہے۔ ڈرامہ فن کی حیثیت سے جیسا کچھ بھی ہے اس کا فیصلہ تو اربابِ فن ہی کر سکتے ہیں لیکن زبان خالص دلی کی ٹکسالی زبان ہے جس کے سننے کو اب کان ترستے ہیں اور کیوں نہ ہو جب کہ فاضل مصنف دلی کے ایک دیرینہ اور معزز خاندان کے چشم و چراغ ہیں اور اس لئے قدیم دلی کی تہذیبی روایات۔ اور لسانی خصوصیات ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہیں اس زبان کو بولنے اور لکھنے والے تو کیا اب اس کو پورے طور پر سمجھنے اور اس سے مزہ لینے والے بھی عنقا ہوتے جا رہے ہیں۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ اس دور میں جناب ہیشور دیال صاحب جیسے نوجوان اس زبان کا چراغ روشن کئے بیٹھے ہیں۔ امید ہے کہ وہ اپنی کاروباری مصروفیتوں کے باوجود اپنی اس پیاری اور رسیلی زبان کی خدمت کے لئے بھی وقت نکالتے رہیں گے۔ اُردو کے تمام اربابِ ذوق کو اس کتاب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اردو نثر کا تاریخی سفر - از جناب محمد زبیر صاحب۔ لائبریری اسسٹنٹ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔
تقطیع خورد۔ ضخامت ۹۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت عہ۔ پتہ:۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ سول لائن۔ حامد بلڈنگ۔ علی گڈھ۔

جناب محمد زبیر صاحب نے کم و بیش تین برس پہلے ایک مضمون "اردو نثر کی چھ سو سالہ تاریخ ایک نظر میں" کے عنوان سے لکھا تھا جو اس وقت بہت مقبول ہوا تھا۔ اب اسی مضمون کو مزید اضافوں کے ساتھ زیرِ تبصرہ کتاب کی شکل میں شائع کر دیا ہے۔ اس میں پہلے اردو زبان کا آغاز کیونکر ہوا؟ اس پر گفتگو کی ہے اور پھر بیسویں صدی تک عہد بعہد اردو نثر نے جو ترقی کی ہے اور ہر عہد میں اردو کے جو نامور اربابِ نثر پیدا ہوئے ہیں ان کا اور ان کی مشہور تصنیفات اور ان کی خصوصیات کا سنہ وار تذکرہ کیا ہے اس طرح یہ کتاب اردو زبان و ادب کے

طالب علموں کے لئے ایک ہینڈ بک کی حیثیت رکھتی ہے جس سے ان کو فائدہ اٹھانا چاہیئے۔

زبان و بیان :۔ از جناب ظ انصاری۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۹۹ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد تین روپیہ پچہتر نئے پیسے۔ پتہ :۔ آزاد کتاب گھر۔ کلاں محل دہلی۔

جناب ظ انصاری اردو کے مشہور ادیب اور نقاد ہیں ہندوپاک کے ادبی رسالوں میں ان کے مضامین نکلتے رہتے ہیں اور دلچسپی سے پڑھے جاتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب ان کے آٹھ مضامین کا مجموعہ ہے جن میں شعر و ادب کے مختلف مسائل پر تنقیدی اور تشریحی گفتگو کی گئی ہے۔ اگرچہ موصوف کی ہر رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ جو کچھ لکھا ہے کافی مطالعہ اور غور و خوض کے بعد بڑے رکھ رکھاؤ کے ساتھ لکھا ہے۔ ان مقالات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرقی ادب کے ساتھ ان کا مغربی لٹریچر کا مطالعہ بھی وسیع ہے لیکن وہ مغربی ادب سے اتنے مرعوب نہیں ہیں کہ مشرق کی دیرینہ ادبی روایات سے نفرت یا ان کی تحقیر کرنے لگیں چنانچہ اس مجموعہ کے دو مقالات "اکبر الٰہ آبادی" اور "غزل باقی رہے گی" اس بات کی روشن دلیل ہیں۔ صحیح تنقید کے لئے جس ژرف نگاہی اور اس کے ساتھ واضح انداز بیان کی ضرورت ہے ظ انصاری صاحب میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ امید ہے کہ ان کے مضامین کا پہلا مجموعہ ادبی حلقوں میں دلچسپی اور شوق سے پڑھا جائے گا۔

نکہت و نغمہ :۔ از جناب ناظر الحسینی صاحب، ایڈیٹر روزنامہ اخوت کلکتہ۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۹۴ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت عہ۔ پتہ :۔ اردو اکیڈمی ۲ کیلاں بگان لین کلکتہ ۔ ۱۲

جناب ناظر الحسینی اردو زبان کے نوجوان صحافی ہونے کے ساتھ بڑے خوش گو، پرگو اور شیوہ بیان شاعر ہیں۔ اگرچہ حضرت وحشت مرحوم کے شاگرد ہیں لیکن مشق و ممارست اور طبعی ذوق و صلاحیت کے باعث انھوں نے اپنے رنگ میں انفرادیت پیدا کی ہے حضرت وحشت صرف غزل کے شاعر گرامی مرتبت تھے لیکن ناظر صاحب غزل اور نظم دونوں کے شاعر ہیں اور مرزا ابوجعفر صاحب کشفی کے بقول جو خود بلند پایہ شاعر اور استاذ فن ہیں ناظر صاحب کی غزلوں میں نظم کا اور نظموں میں غزل کا لطف حاصل ہوتا ہے اور ایک شاعر کی انفرادیت کیلئے یہی وصف کافی ہے۔ اس مجموعہ میں موصوف کی چند غزلیں اور چند رومانی و قومی نظمیں شامل ہیں جو پڑھنے کے قابل ہیں۔ مگر افسوس ہے کہ ایسی اچھی غزلیں اور نظمیں اور اُن کی اشاعت اس زبوں حالی کے ساتھ گویا عروس جمیل لباس کثیف میں۔ کسی باہمت پبلشر کو ادھر توجہ کرنی چاہیئے۔ (ص)

Registered No. D. 183

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "بُرہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس ۳۰ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

بُرہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

برہان

برہان

جلد ۴۳ | نومبر ۱۹۵۹ء مطابق جمادی الاول ۱۳۷۹ھ | شمارہ ۵

فہرست مضامین

نظرات	سعید احمد اکبرآبادی	۲۵۸
حقیقت نفس	جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب (جامعہ عثمانیہ)	۲۶۱
یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ	جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم۔اے۔ ایل ایل۔بی۔ بی۔ٹی۔ ایچ رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اترپردیش	۲۷۴
فقہی احکام میں ضعیف و سہولت کے چند اسباب	مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دار العلوم معینیہ اجمیر شریف	۲۹۶
ذکر مصحفی	جناب نثار احمد صاحب فاروقی دہلی یونیورسٹی لائبریری دہلی	۳۰۶
ادبیات۔ غزل	جناب الم مظفرنگری	۳۱۳
پریشاں نظری	جناب فضا ابن فیضی	۳۱۴
غزل	جناب سعادت نظیر ایم۔اے۔	۳۱۴
قطعات	جناب رعنا جنگی	۳۱۵
تبصرے	جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ۔ و (س)	۳۱۶-۳۱۷

نظرات

آج کل "خلافتِ یزید و معاویہ" نامی کتاب گھر گھر موضوعِ بحث و گفتگو بنی ہوئی ہے اور ملک میں متعدد مقامات پر اس سلسلہ میں اجتماعی مظاہرے بھی ہو چکے ہیں، یہ کتاب دفتر برہان میں وصول نہیں ہوئی اور ہم نے اس کا مطالعہ کیا ہے بس ابھی چار پانچ دن ہوئے اُس کو اِدھر اُدھر سے الٹ پلٹ کر صرف سرسری طور پر دیکھنے کا موقع ملا ہے اس لئے ظاہر ہے کتاب کی علمی حیثیت پر تو کوئی تبصرہ کیا نہیں جا سکتا۔ البتہ مسلمانوں میں جو ہیجان ہے اُس کے پیشِ نظر چند امور کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے۔

(۱) اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ حضرت امام حسنؓ اور امام حسینؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبت تھی اور آپ نے ان دونوں شہزادوں کو گود میں اٹھا کر دعا کی تھی کہ اے اللہ! تو اس سے محبت کر جو ان سے محبت کرتا ہے اور ان سے بغض رکھ جو ان سے بغض رکھتا ہے۔ پھر حضور نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہوگا جب تک کہ میں اس کو سب چیزوں سے زیادہ محبوب نہیں ہوں گا۔ اور یہ مسلم ہے کہ محبوب کا محبوب خود اپنا محبوب ہوتا ہے اس بنا پر ان دونوں "سیدا شباب اہل الجنۃ" سے محبت کرنا عین ایمان اسلام کا مقتضا ہے"

(۲) لیکن کربلا میں جو واقعہ پیش آیا۔ اس کی اصل نوعیت کیا تھی؟ وہ کیونکر پیش آیا؟ اور واقعہ کے اشخاص متعلقہ میں سے ہر شخص نے اُس میں کیا رول ادا کیا؟ واقعہ کے داخلی اور خارجی اسباب کیا تھے؟ [illegible] سوالات تاریخی ہیں اور ان کا جواب صرف تاریخ ہی دے سکتی ہے۔ ہم کسی واقعہ کو سنکر اس کے اشخاصِ متعلقہ کی نسبت جو رائے قائم کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے ہمارے دل میں مختلف اشخاص و افراد کے متعلق جو جذبات و ہمدردی پیدا ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ ہم کو واقعہ کی جو صورت و نوعیت معلوم ہوئی

خالصی طور پر یہی ہو سکتا تھا۔ اب اگر فرض کیجئے کسی اور ذریعہ سے واقعہ کی کسی اور صورت کا علم ہوتا ہے تو ظاہر ہے پہلے ہم کو جو تاثر ہوا تھا وہ بدل جائے گا اور اب ہم کو اپنی پہلی رائے پر نظر ثانی کرنی ہوگی لیکن یہ جو کچھ ہوگا خالص علمی و تاریخی ہوگا۔ اس صورت میں معقولیت پسندی اور علمی رواداری کا تقاضا یہ ہونا چاہیئے کہ یا تو واقعہ کی دوسری شکل و صورت اور اس کی مخصوص نوعیت کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے جو دلائل و براہین پیش کئے گئے ہیں ان کی رکاکت اور کمزوری ثابت کی جائے۔ اور یا اگر دلائل قوی ہوں تو ان کو تسلیم کر لیا جائے اور واقعہ کی اصل صورت کی نسبت جو خیال پہلے سے قائم تھا اس پر نظر ثانی کی جائے۔ ان دونوں راہوں کو چھوڑ کر محض اس بات پر ہنگامہ آرائی کرنا اور شور مچانا کہ ایک شخص واقعہ کی صورت وہ نہیں مانتا جس کو ہم پہلے سے مانتے چلے آئے تھے انصاف سے بعید ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ہم چند اشخاص کی نسبت پہلے سے ایک رائے قائم کر لیتے ہیں اور پھر پورے واقعہ کو اُسی کے قالب میں ڈھال لیتے ہیں حالانکہ رائے واقعہ سے پیدا ہوتی ہے واقعہ رائے سے پیدا نہیں ہوتا۔ اعتقاد کا سرچشمہ تاریخ ہے۔ تاریخ اعتقاد سے نہیں بنتی۔ اس بنا پر ہونا یہ چاہیئے تھا کہ زیر بحث کتاب میں واقعہ کربلا کی جو نوعیت بیان کی گئی ہے علمی طور پر اس کا جائزہ لیا جاتا اور اگر وہ غلط ہے تو اُس کے لئے جو دلائل و براہین پیش کئے گئے ہیں ان کی رکاکت کا پردہ چاک کیا جاتا۔ یہ ایک خالص تاریخی بحث ہے اور اس کو اسی طرح طے ہونا چاہیئے۔

---

(۳) ایک صاحب نظر جانتا ہے کہ واقعۂ کربلا سے متعلق جو روایات تاریخ کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں یا عام طور پر متداول ہیں اُن میں افسانہ اور حقیقت کی آمیزش کس درجہ ہے اور جرح و تنقید کے ذریعہ ان میں صحیح و سقیم کا امتیاز کرنا کتنا مشکل کام ہے۔ اس بنا پر اس میں شک نہیں کہ صرف یہ ایک واقعہ نہیں بلکہ اس عہد کی پوری تاریخ پر ہی ریسرچ کے لئے میدان بڑا وسیع ہے۔ لیکن ایک مسلمان محقق جو خاص واقعہ کربلا پر دادِ تحقیق دینا چاہتا ہے اس کو سب سے پہلے اپنے ضمیر کے گریبان میں منھ ڈال کر فیصلہ کرنا چاہیئے کہ کسی کی ضد یا پرخاش کے باعث اس کی کاوش کے پس منظر میں یزید کا جذبۂ حمایت و طرفداری تو نہیں ہے اگر واقعی ایسا ہے تو پھر اسے معلوم ہونا چاہیئے کہ دانستہ یا نادانستہ سیدنا

امام حسینؓ کی شان میں ایک لفظ بھی گستاخی یا بے ادبی کا نکل گیا تو اس کے لئے آخرت کی رسوائی کا سبب ہو سکتا ہے۔ ریسرچ بڑی اچھی چیز ہے لیکن آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ حضورؐ نے صاف ممانعت کر دی ہے کہ میرے والدین کے متعلق گفتگو نہ کرو۔

(۴) جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا ہم نے کتاب بہت روا روی میں سرسری طور پر دیکھی ہے تاہم ہمارا تاثر یہ ہے کہ مصنف کا اندازِ فکر اور اندازِ تحریر دونوں جارحانہ ہیں۔ بنو اُمیّہ کے دورِ حکومت کو اسلام کا سب سے زیادہ روشن اور تابناک عہد کہنا۔ حضرت امیر معاویہ اور یزید کی حکومت کو جمہورِ امت کے مسلک کے خلاف خلافت کہنا۔ یزید کے ورع و تقویٰ کا دعویٰ کرنا۔ حدیث الملک عضوض پر کلام کرنا یہ سب چیزیں اس بات کی غمازی کر رہی ہیں کہ مصنف کسی خاص داخلی تحریک کے زیر اثر پہلے سے ایک خاص خیال قائم کر چکا ہے اور پھر اس کی تائید کے لئے مواد تلاش کر رہا ہے۔ یعنی اس نے تحقیق کے میدان میں قدم بالکل غیر جانبدار (UNBIASED) ہو کر نہیں رکھا ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے بین السطور میں مصنف کے ذہن کی جو جھلکیاں نظر آتی ہیں ان کا ہی یہ اثر ہے کہ اس کتاب کو پڑھ کر ایک صاحب نے عربی زبان میں یزید کی مدح میں ایک قصیدہ لکھ کر برہان میں اشاعت کے لئے بھیجا ہے جس میں یزید کو امیر المومنین سے خطاب کر کے اس کو دنیا کا سب سے بڑا مظلوم انسان کہا گیا ہے حالانکہ اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ امام عالی مقام کی شہادت برحق مگر یزید کے بارہ میں کف لسان کیا جائے۔ کیونکہ اب اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے۔ لیکن اس کی مدح کرنا تو حد درجہ دلیری اور بیباکی ہے۔

حقیقتِ نفس

از:

جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب۔ (جامعہ عثمانیہ)

با من بودی منت نمی دانستم　　یا من بودی منت نمی دانستم
چون من شدم از میان ترا دانستم　　تا من بودم منت نمی دانستم

(فیض کاشانی)

انا من اھوی ومن اھوی انا　　لیس فی المرآۃ شئ غیرنا
لا انادیہ ولا اذکرہ　　ان ذکری وندائی یا انا

(شیخ اوحد الدین کرمانی)

نفس کی حقیقت کو سمجھنا ہو تو خلق کا تعلق حق سے، عبد کا ربط رب سے، بندہ کا تعلق خدا سے سمجھنا ضروری ہے۔ اس ربط و تعلق کی توضیح تفصیل کے ساتھ ہم نے قرآن اور تصوف[۱] میں کی ہے۔ یہاں حقیقتِ نفس کو واضح کرنے کے لئے اجمالاً اس کو پیش کیا جاتا ہے تاکہ اساس پیش نظر رہے اور مسئلہ کا حل سمجھ میں آجائے۔

وجودِ حقیقی حق تعالیٰ ہی کا ہے ع

موجود بحق واحد اول باشد

وہ قائم بالذات ہیں اور مشہور بالذات، وہ ازل سے علیم بھی ہیں۔ صفتِ علم سے متصف ہیں۔ صفتِ علم ذاتِ حق میں ع

جاوداں ہست و بود و خواہد بود

---

[۱] قرآن و تصوف، مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۴۴ء

اب ظاہر ہے کہ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ کیونکہ عالم کو کسی "معلوم" ہی کا علم ہو سکتا ہے اور معلوم ہی کو جاننے کی وجہ سے وہ عالم کہلاتا ہے۔ لہٰذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم۔ علم۔ معلوم میں ابتدا ہی سے تمیز قائم کی جا سکتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ معلوماتِ الٰہیہ کیا ہیں؟ حق تعالیٰ ازل سے عالم ہیں تو کس چیز کے عالم ہیں؟

معلوماتِ الٰہیہ ذواتِ اشیاء یا حقائقِ ممکنات کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں؟ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب ان کی مخلوق ہیں "اللہ خالق کل شئ" سے قرآن اس طرف اشارہ کر رہا ہے۔ مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہ پیدا کر کے جانتے ہوں ورنہ تخلیق کے قبل جہل لازم آئے گا، جو ان کی شان کے منافی ہے۔ الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر (پ ۲۹۔ ع ۱) سے قرآن اس جہل کی تردید کر رہا ہے، اور خالق کو علیم یہ کہہ کر ثابت کر رہا ہے کہ ھو الخلاق العلیم (پ ۲۳ ع ۴) مخلوقات کو وہ جس طرح جان کر پیدا کرتے ہیں اس طرح تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کے علم میں ہوتی ہیں، ان کو معلوم ہوتی ہیں۔ ھو بکل شئ علیم (پ ۱ ع ۲) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے۔ لہٰذا تمام اشیاء حق تعالیٰ کے "معلومات" ہیں۔ ان کی ماہیت ہی معلوم ہونا ہے، یہ ازل سے علمِ الٰہی میں ثابت اور ان کی ذات پر عارض یا ان کی ذات میں مندرج ہیں۔

مخلوقات کو جو ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں، بالفاظِ دیگر جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں، اور اشیائے مخلوقہ کی ذوات یا حقائق ہیں جن کے مطابق اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے صوفیہ کرام نے "اعیانِ ثابتہ" سے تعبیر کیا ہے۔ یہ "صُوَرِ علمیہ" بھی کہلاتے ہیں۔ یہ علمِ الٰہی کے تعینات ہیں۔ ان کو "اعدام" یا "معدوماتِ حق" بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علمِ حق کی صورتیں ہیں۔ خارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا۔ خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں۔ ان کو محض وجودِ علمی یا ثبوتی حاصل ہے ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے خود یہ حق تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا۔ اسی لیے شیخ اکبرؒ نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ "الاعیان الثابتۃ ما شمّت رائحۃ الوجود اصلاً" انھوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی۔ انھیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا علمِ حق کا فنا ہونا ہے۔ یہ ازلی ہیں اور ابدی

حکماء و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو "ماہیات اشیاء" کہا جاتا ہے، معتزلہ کے یہاں ان کے لئے "شئ ثابت" اصطلاح ہے اور متکلمین نے انہیں "معدوم معلوم" سے یاد کیا ہے۔

اعیانِ ثابتہ میں سے ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیتِ خاصہ یا لازمہ ذاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔

ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت ہے، اس تعین و تمیز کی وجہ سے اس کے خاص اقتضاءات و قابلیات ہیں جو بعینہٖ کسی دوسرے عین کے نہیں ہو سکتے۔ ہر عین اس معنی میں ایک تقیدِ ذاتی رکھتا ہے، یہیں سے ایک باریک نکتہ سمجھ میں آتا ہے کہ علمِ الٰہی میں شروع سے ایک طرح کی تقید سی پائی جاتی ہے فافہم و تدبر! اس تقید کو ابتدا میں نہ مانیں تو خارجی کائنات میں اشیاء کی تقید کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔

عین کی اس قابلیت و اقتضاء کو قرآن کی زبان میں "شاکلہ" کہا گیا ہے: قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ (پ ۱۵۔ ع ۹) یعنی ہر شئے اپنی ذاتی قابلیت یا اقتضاء کے مطابق عمل کرتی ہے اور اس کی اس قابلیت و "وسعت" سے زیادہ اس پر بار بھی نہیں ڈالا جاتا۔ "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا" (پ ۳۔ ع ۸)

اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ خلق غیر مخلوق، یا غیر مجعول ہیں، اور ان کے اقتضاءات و شاکلات بھی، جو ان کے لوازمِ ذاتیہ ہیں غیر مخلوق و غیر مجعول ہیں۔ اعیان کے غیر مخلوق ہونے کی بدیہی دلیل یہ ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی علم کی صورتیں ہیں اور حق تعالیٰ کا علم ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ اس لئے اعیان بھی لازماً غیر مخلوق اور ازلی ہوں گے۔ اور یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ اعیان کا وجود خارجی نہیں وہ محض "ثبوت علمی" رکھتے ہیں یعنی علم حق جس کو وجود خارجی نہ ہو وہ مجعول یا مخلوق کیسے کہلایا جاسکتا ہے۔ اس دلیل کو مولانا جامیؒ نے اس طرح ادا فرمایا ہے۔

اعیان کہ نیافتہ عین نا کردہ نزول   حاشا کہ بود مجعولِ جاعلِ مجعول

چون جہل بود افاضۂ نور وجود توصیف عدم بآن بناشد معقول

اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ یا ذواتِ خلق ذاتِ حق (یا علمِ حق) میں مندرج ہیں لہٰذا ان میں من حیث الاندراج عینیت پائی جاتی ہے۔ من الازل الی الابد لیکن یہ بات خوب یاد رکھنی چاہیئے کہ ذاتِ حق اور ذواتِ خلق میں من حیث الذات غیریت ہے، من الازل الی الابد اس لئے کہ ذاتِ خلق میں صورت ہے، یہ تعین وتحیز، عدد مقدار رکھتی ہے اور ذاتِ حق بے صورت ہے۔ غیر مقید ہے۔ مطلق ہے۔ صورت کے تمام لوازم سے منزّہ ہے۔ ذاتِ خلق وجود ذاتی نہیں رکھتی۔ علمِ حق میں ثابت ہے۔ معدوم اضافی ہے۔ ذاتِ حق وجود ذاتی رکھتی ہے۔ عدمیت سے منزّہ ہے۔ ذاتِ خلق صفاتِ عدمیہ سے موصوف ہے، موت، جہل، اضطرار، عجز، صم، بکم، عمی سے متصف ہے اور ذاتِ حق صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت کلام سے متصف ہے، ذاتِ خلق قابلیات امکانیہ و فعلیہ رکھتی ہے فعل نہیں۔ ذاتِ حق، ذاتِ خلق کے قابلیاتِ امکانیہ سے منزّہ ہے۔ کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے وہ فعالِ حقیقی ہے۔[1]

مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود اور ذاتِ خلق معدوم (بہ عدمِ اضافی)، لہٰذا ان دونوں میں من حیث الذات غیریت پائی جاتی ہے اور من حیث الوجود عینیت حقیقی، کیونکہ وجودِ حق عین وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحد بصورِ اعیانِ خلق موجود و ظاہر ہے اس کی تشریح ذیل میں کی جاتی ہے۔

اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ حق یا ذواتِ خلق کی حقیقت کو اس طرح واضح طور پر سمجھ لینے کے بعد اب تخلیق کا راز آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتا ہے۔ ع

ہش دار کہ راہ خود بخود گم نکنی!

سوال یہ ہے کہ ذواتِ اشیاء جو معلوماتِ حق ہیں، صُوَرِ علمیہ حق ہیں، جو از قبیلِ اعراض ہیں، بالغیر علمًا ثابت ہیں، ان کا نمود وجودِ خارجی میں کس طرح ہوا؟ "کن فیکون" کا راز کیا ہے؟

ذواتِ اشیاء یا صُوَرِ علمیہ کے نمودِ خارجی کے متعلق تین احتمالات ہو سکتے ہیں۔

---

[1] نصوصِ قرآنی سے اس کی تائید کے لئے دیکھو قرآن اور تصوّف باب قرب و معیت۔

(۱) صورِ علمیہ کا نمودِ خارجی بغیر کسی ذات متقوم یا معروض کے ہوگیا۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے۔ کیونکہ صورِ علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر ہونا ناقابلِ تصور ہے۔ قبل تخلیق وہ عارض ذاتِ حق تھے۔ بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہوسکتا۔ ہذا ہو الظاہر۔

(۲) صورِ علمیہ کسی ذات متقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیرِ ذاتِ حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔

ع الا کل شی ما خلا اللہ باطل!

(۳) صورِ علمیہ کسی ذات متقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجودِ مطلق ہے جو غیرِ ذاتِ حق نہیں۔ یہی ذات قیوم صورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے ان کی نمایندگی ہو رہی ہے۔ یہی گویا ان کی حقیقت ہیولانی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیت کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالٰی عَمَّا یُشْرِکُوْنَ (پ ۱۴ ع ۴) کیونکہ تعالیٰ حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغتاً واجب الوجود کا نام حق ہے۔ آیت کریمہ فَتَعَالَی اللّٰہُ الْمَلِکُ الْحَقُّ (پ ۱۶۔ ع ۱۰) بھی اس طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ایک اور جگہ بطور حصر ارشاد ہے: وَمَا خَلَقْنٰھُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ اسی طرح ایک اور جگہ مومنوں کو خاص طور پر علم عطا کیا جا رہا ہے: خَلَقَ اللّٰہُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّلْمُؤْمِنِیْنَ (پ ۲۰۔ ع ۱۶) اہل علم سے خطاب فرمایا گیا ہے: مَا خَلَقَ اللّٰہُ ذٰلِکَ اِلَّا بِالْحَقِّ یُفَصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ (پ ۱۱۔ ع ۶)

لغتاً و شرعاً وجودِ مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقتِ ہیولانی کا مادہ ہے۔ باعتبار اشتقاق حق حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ ساری صورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء "بالحق" ظاہر ہیں لہذا تخلیق و تکوین عالم میں ذاتِ حق "وجودِ حق" ہی کارفرما ہے۔ یہی سرّ "ہو الظاہر" ہے جس کی تفسیر اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْحَقُّ الْمُبِیْنُ سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں۔ یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (پ ۱۸۔ ع ۱۱) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے۔ فافہم وتدبر۔

ذرا کھول کر اس راز کو اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے حق تعالیٰ بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کے ویسے

رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و بلا کثرت، صفتِ نور کے ذریعہ بصورت معلوم خود ظاہر ہو رہے ہیں تو معلوم کے مطابق خلق کا نمود وجودِ ظاہر میں بطور وجودِ ظلّی ہوا اور اعتبارات الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔

وہی وجودِ مُنزّہ کہ بانزاہت خود　　ہوا ہے جلوہ نما باشباہت ہر شئے

ھو الاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شئی علیم۔

خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیا کا

(۱) عدمِ محض سے پیدا ہونا نہیں ہے۔ کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے۔

(۲) نہ ہی عدمِ محض کا اشیا کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدمِ محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں کہ ہستی کا مادّہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے۔ العدم لا یوجد اور

(۳) نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ تبعیض و تجزّی سے مُنزّہ ہیں

تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائے علی ماہو علیہ کا ان بصورِ معلومات صورِ علمیہ بمصداق ہو الظاہر تجلّی فرمانا ہے۔ یہ تجلّی یا تمثّل ان صورِ علمیہ (ذوات اشیا، حقائق کیانیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذاتِ حق میں مخفی اور علم حق میں مندرج ہیں۔ اس تجلّی و تمثّل کا نتیجہ ہے کہ اشیا کا نمود با احکام و آثار خود بالتفصیل ان کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجودِ ظاہر ہے ہو رہا ہے۔ صاحبِ گلشن راز نے اپنے الفاظ میں اس راز کو اس طرح ادا کیا ہے:-

عدم آئینہ ہستی است مطلق　　کزو پیدا است عکسِ تابشِ حق

(صورِ علمیہ ۱۲)

عدم چوں گشت ہستی را مقابل　　درو عکس اندر حال شد حاصل

شد آں وحدت ازیں کثرت پدیدار　　یکے را چوں شمردی گشت بسیار

عدم در ذاتِ خود چوں بود صافی　　ازو با ظاہر آمد گنجِ مخفی!

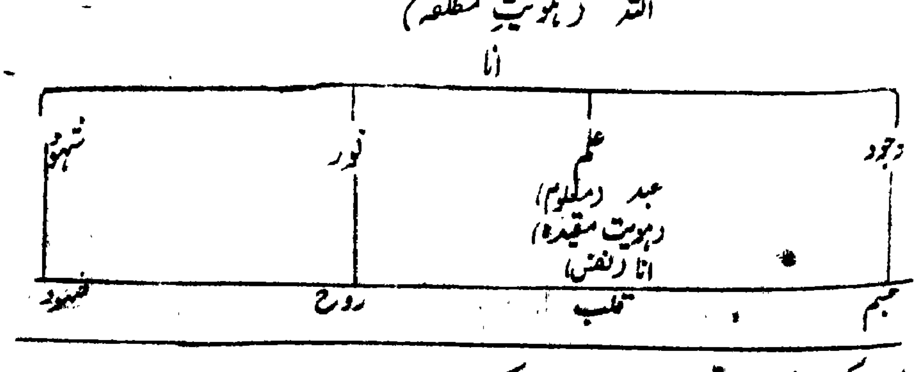
حدیثِ کنتُ کنزاً را فرو خواں　　کہ تا پیدا بہ بینی سترِ پنہاں

جب تم پر یہ راز آشکارا ہو چکا کہ حق تعالیٰ ہی صفتِ نور سے بہ صورتِ معلوم خود ظاہر ہو رہے ہیں، تو تم کو یہ بھی جاننا چاہیئے کہ ذاتِ مطلق کے مرتبۂ وحدت میں چار اعتبارات ہوتے ہیں۔ وجود، علم، نور، شہود؛ یہ محض صلاحیت ذات ہیں۔ تعددِ وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں حق تعالیٰ موجود ہیں (وجود) اپنی ذات وصفات و افعال پر اجمالاً مطلع ہیں (علم)، اپنے پر ظاہر و روشن ہیں (نور) اور اپنی ذات کے اس طرح آپ شاہد ہیں (شہود)، ان اعتبارات کو ذاتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کو صفات نہیں قرار دیا جا سکتا[1] ان چاروں اعتبارات میں تمام صفات، اسماءِ الٰہی، اسمائے کیانی مندرج ہیں، لاندراج الکل فی بطون الذات کالمفصل فی المجمل وکالشجر فی النواۃ. غنائے مطلق اس مرتبہ کے لئے لازمی ہے کیونکہ ذات مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام تفصیلات سے مستغنی ہے "اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ العالمین" اس جانب اشارہ ہے۔

داماں غنائے مطلق پاک آمد پاک — زآلودگی نیاز ما مشتے خاک
چوں جلوہ گر و نظارگی خود اوست — گر ما و تو درمیاں نباشیم چہ باک

(جامیؒ)

جب حق تعالیٰ صفتِ نور کے ذریعہ بحالہ بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تغیر و تبدل و حلول و اتحاد صورتِ معلوم سے ظاہر ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ کا نور معلوم سے متعلق ہو کر روح، ان کا علم معلوم سے متعلق ہو کر قلب، ان کا وجود معلوم سے متعلق ہو کر جسم، اور ان کا انا معلوم سے متعلق ہو تو نفس کہلاتا ہے۔ ان سب کا مرکز ہویتِ مطلقہ ہے۔ فافہم وتدبر۔ اس کی وضاحت اس نقشہ سے ہو سکتی ہے۔



[1] اس کی دلیل "قرآن و تصوف، ص ۱۰۰، ۱۰۱" پر دیکھو۔

خوب سمجھ لو ہمارا نفس یعنی ہماری ذات وحقیقت وہی صورت علمیہ (عین ثابتہ) ہے جو علم حق میں ثابت ہے، جس کو فی نفسہ وجود نہیں۔ معدوم فی الخارج ہے "ما شمت رائحۃ الوجود اصلا" اور چونکہ قلب حقائق محال ہے۔ معدوم کبھی موجود ہو نہیں سکتا پس جو موجود ہے فی الحقیقت وہی واجب الوجود ہے۔ "لا موجود الا اللہ وحدہ لا شریک لہ" حق تعالیٰ ہی کا انا صورت معلوم میں نفس انسانی کہلاتا ہے اور زبان قوم میں ہویت مقیدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس حقیقت کو کسی عارف نے سوالیہ طرز میں کیا خوب پیش کیا ہے۔

از حق جز حق دگر چہ روید بابا؟ | از حق جز حق دگر چہ گوید بابا؟
در شدت ایں ظہور بحو صفت | حق را جز حق دگر کہ جوید بابا؟

شیخ اوحد الدین کرمانیؒ جو شیخ اکبرؒ کے ہمعصر تھے صاف صاف کہہ آئے ہیں:

ذاتم ز ورائے حرف بیرون ز حد است | وز چشمۂ لطف آب حیاتم مدد است

(حقیقت)

علت ز احد بہ اوحد آمد حرفے | علت بگذار کاینک اوحد احد است

ابو حاتم عطار استاد ابو سعید خرازؒ نے اس بات کے بعد فرمایا تھا "کسے ماندہ کہ می گوید اللہ" حضرت شبلیؒ اہل بغداد سے فرمایا کرتے تھے "شما می گوئید اللہ نفسا بنفس و من می گویم حقا بحق" "قل اللہ ثم ذرھم"!

شیخ الاسلام عبد اللہ انصاریؒ کا ارشاد ہے

او با جوئندہ خود ہمراہ است | دست جوئندہ خود گرفتہ در طلب

خود می تازاند ہو الکل بالکل" کسی صوفی کا مشہور قول ہے "ہمہ خلق می گویند یکے واز ہزار در می آویند و ایں قوم می گویند یکے واز نشان خود می گریزند"!

الا کل شئی ما خلا اللہ باطل | وکل نعیم لا محالۃ زائل

اس حقیقت باطنی سے واقف ہونے کے بعد ہی اہل حق پر یہ امر متحقق ہو گیا کہ اپنے نفس کی معرفت ہی معرفت حق ہے، چونکہ ہر نفس اس حقیقت الحقائق کی صورت ہے، اس کی طرف اشارہ اس حدیث سے

بھی ہوتا ہے جس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے کہ "خلق آدم علیٰ صورتہٖ"۔

اس حدیث کی توضیح سے ہمارے مقالہ کی مزید تائید ہوتی ہے اس لئے ہم اپنے طریقہ سے اس کی مختصر وضاحت پیش کرتے ہیں۔

دیکھو "خلق آدم علیٰ صورتہٖ" میں "صورت" سے مراد صورتِ ظاہری نہیں ہو سکتی، جو آنکھ ناک وغیرہ کی خاص ترکیب کا نام ہے ورنہ اس صورت میں ہمیں ضمیر صورت، آدم ہی کی طرف پھیرنی پڑے گی، کیونکہ یہ صورت جسم و ہیئت کی صورت ہے اور حق تعالیٰ جو جسموں کے خالق ہیں، مشابہتِ جسمی سے منزہ ہیں۔ صورت سے مراد صورتِ ظاہری لے کر اور صورتہٖ کی ضمیر آدم کی طرف پھیر کر خلق آدم علیٰ صورتہٖ سے لازماً مطلب یہ ہوگا کہ آدم کو آدم ہی کی صورت پر پیدا کیا جو آدم ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور جو تمام مخلوقات سے ممیز ہے۔ اس میں جو تکلف ہے وہ ظاہر ہے۔

صورت سے مراد "صورتِ معنویہ" بھی ہوتی ہے۔ اس کا اطلاق ترتیب و ترکیبِ معنوی پر ہوتا ہے یہ صورت امورِ معقولیہ سے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "صورتِ واقعہ یہ ہے" یا "صورتِ مسئلہ یوں ہے" یعنی اس کی کیفیت یہ ہے تو صورت سے مراد "کیفیتِ معنوی" ہوئی۔ اس طرح اگر صورت سے مراد صورتِ معنوی لی جائے تو ضمیر کو آدم کی طرف راجع کرنے میں کسی تکلف کی حاجت نہ رہے گی اور لامحالہ اس کو حق تعالیٰ ہی کی طرف پھیرنا پڑے گا۔ اس کی تائید دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جو زیادہ صریح ہے "ان صورۃ الانسان علیٰ صورۃ الرحمٰن" (دارقطنی فی الصفات عن ابی ہریرۃؓ) اب حدیث خلق آدم علیٰ صورتہٖ کے صحیح معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اور صورت سے مراد صورتِ عقلیہ معنویہ ہے نہ کہ صورتِ مادیہ جسمیہ۔

صورتِ عقلیہ کے اعتبارات ذات، صفات و افعال کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں۔ اب ذات پر غور کرو اس سلسلہ میں امام غزالیؒ کی تحقیقات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جو (المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ) میں تفصیلاً اور کیمیائے سعادت وغیرہ میں اجمالاً موجود ہیں، روحِ انسانی کی ذات پر غور کرو کہ وہ کوئی جسمانی شے نہیں جو بدن میں اسی طرح داخل ہو گئی ہو جس طرح پانی برتن میں، اور نہ ہی اس کو عرض قرار دیا جا سکتا ہے جو کسی دوسری

شئے کے ساتھ قائم ہو، جیسے سیاہی کسی سیاہ شئے کے ساتھ قائم ہے، یا علم عالم کی ذات سے قائم سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کو متجزی بھی نہیں کہا جاسکتا یعنی وہ کوئی جگہ نہیں گھیرتی کیونکہ جسم متجزی قابلِ تقسیم ہوتا ہے اور روح کسی طرح قابلِ تقسیم نہیں سمجھی جاسکتی۔

اسی طرح روح نہ انسان کے بدن میں داخل ہے اور نہ خارج، نہ اس سے متصل ہے اور نہ منفصل۔ کیونکہ یہ سب باتیں ایسی چیز کے متعلق کہی جاسکتی ہیں جس کا جسم ہو اور وہ متجزی ہو۔ اور روح میں ان میں سے کوئی بات نہیں۔

روح کو کسی جہت میں بھی نہیں مانا جاسکتا۔ اور نہ اسکو کسی جگہ میں حلول کئے ہوئے سمجھا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ صفتیں بھی یا جسمانی شئے ہی کے متعلق صحیح ہوسکتی ہیں یا اعراض کے متعلق، اور روح نہ جسم ہے اور نہ عرض اس طرح روح بے چون و چگونہ۔ بے کیف و نمونہ ہے۔ اور یہ بعینہٖ ذاتِ حق تعالیٰ کے صفات ہیں۔ اسی طرح ذاتِ آدم ذاتِ الٰہی کے مشابہ ہوئی۔ فافہم و تدبر۔

اب صفاتِ روحِ انسانی پر غور کرو یہ صفاتِ علم۔ ارادہ۔ قدرت۔ سمع بصر و کلام ہیں، اور یہی صفات حق تعالیٰ کے بھی ہیں۔ اس صورت میں بھی آدم کے صفات حق تعالیٰ کے صفات سے مشابہ ہوئے۔ فافہم و تدبر۔

آخر میں افعالِ روحِ انسانی پر غور کرو۔ امام غزالیؒ نے کیمیائے سعادت میں اس کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے فعل کا آغاز خواہش اور ارادہ سے ہوتا ہے، پہلے اس کا اثر قلب میں ظاہر ہوتا ہے، پھر اس کا اثر دماغ پر ہوتا ہے، اس سے اعصاب متاثر ہوتے ہیں۔ جن کا منبع دماغ ہے۔ پھر ان سے اوتاد اور رباطات متاثر ہوتے ہیں جو ہر جوڑ سے لگے ہوئے ہیں ان سے انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور ان سے (مثلاً) قلم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور وہ صورت جس کو انسان کاغذ پر لکھنا چاہتا ہے منصۂ ظہور میں آتی ہے۔

افعالِ انسانی کی ان تفصیلات پر غور کرنے سے افعالِ الٰہی کی کیفیت بھی سمجھ میں آسکتی ہے، جس طرح انسان کا تصرف اپنے بدن پر ہوتا ہے جس کو "عالم صغیر" سے تشبیہ دی جاسکتی ہے اسی طرح خالق

کا تصرف "عالم کبیر" (کائنات) پر جاری ہے" دیکھو ارادۂ انسانی کو قلبِ انسانی سے جو نسبت ہے وہی "امر" کو "عرش" سے سمجھی جاسکتی ہے، اور قلب کو دماغ سے جو نسبت ہے وہی "عرش" کو "کرسی" سے مانی جاسکتی ہے۔ حواس انسانی کو ذاتِ انسانی سے جو نسبت ہے وہی فرشتوں کو ذاتِ الٰہی سے قرار دی جاسکتی ہے" جس طرح حواس انسان کے مطیع و منقاد ہیں اسی طرح ملائکہ حق تعالیٰ کی اطاعت پر مجبور و مجبول ہیں[۱]۔

اس مختصر توضیح سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ذات و صفات و افعالِ انسانی ذات و صفات و افعالِ الٰہی سے مشابہ ہیں۔ اور یہی مشابہتِ معنوی صورت حقیقی ہے جس کا "خلق آدم علیٰ صورتہ" میں ذکر آیا ہے۔ آدم مظہرِ ذات و جامع جمیع صفاتِ الٰہیہ ہے۔ اس لئے حدیث میں آیا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس کو "اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ہے" یہ دو ہاتھ، جلال و جمالِ الٰہی ہیں، یعنی انسان حق تعالیٰ کی ذات کا مظہرِ تام ہے۔ اور جمیع صفاتِ الٰہیہ کا جامع ہے۔ اس لئے ارشاد ہوا ہے کہ "خلق آدم علیٰ صورتہ وو جہتہ" (طبرانی عن ابی ہریرہؓ) یعنی اس کی تخلیق صفات اللہ و ذات اللہ پر ہوئی ہے۔

اس سلسلہ میں اگر تم اللہ تعالیٰ کے اس قول پر کہ "سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق" (پ ۲۵۔ ع ۱۸) تعمق کی نظر ڈالو تو تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ انفس کو آفاق پر عطف فرمایا ہے (حرف و کے ساتھ) یعنی جو آیات یا صفات اللہ آفاق، کائناتِ خارجی میں ظاہر ہیں وہی آیات یا صفات نفسِ آدم میں بھی موجود ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ کائناتِ خارجی میں یہ من حیث التفرق ہیں اور نفسِ انسانی میں من حیث الجمع ہیں۔ اس لئے انسان جس کو عالمِ صغیر سے تعبیر کیا جاتا ہے، خلاصہ عالم کبیر قرار دیا جاتا ہے اس جامعیتِ صفات کے اعتبار سے انسان کو اپنی صورت سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ اور ظہورِ صفات کی صورت کا نام آدم (یا انسان) رکھا گیا ہے۔

صورت دراصل نام ہے اس محل کا جس میں حقیقت مخفی و مستتر ہوتی ہے لیکن اپنا اظہار اس کے ذریعہ کرتی ہے۔ نور کی مثال سے اس اجمال کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ دیکھو نور ظہورِ الوان کی حقیقت ہے کیونکہ نور کے بغیر ظہورِ الوان ممکن نہیں۔ الوان ظہورِ نور کا محل ہیں۔ بالفاظِ دیگر نور ہی بصورتِ الوان ظاہر

---

[۱] تفصیلات کے لئے دیکھئے کیمیائے سعادت فارسی ص ۷۵۴ مطبوعہ نول کشور پریس۔

چھپا ہے۔ لیکن نور صورتِ الوان میں مخفی و مستتر ہوتا ہے' اور باوجود ظہور کے باطنِ الوان کہلاتا ہے۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ نور ظہور الوان کی حقیقت ہے اور مختلف الوان کی یہ صورتیں عارض ہیں' ان عوارضات کو صفاتِ نور قرار دیا جا سکتا ہے۔ یا صفاتِ صورت نور صورتِ الوان کے ظہور سے حقیقتِ نور مستور ہوتی ہے۔

نور کی اس مثال سے تمھیں یہ صاف طور پر ظاہر ہو جائے گا کہ کس طرح آدم کو حق تعالیٰ کا آئینۂ صورت قرار دیا جا سکتا ہے جو خود بے صورت ہیں، جل جلالہ وعظم شانہ :

جز یکے نیست نقدِ ایں عالم — بازمین و بہ عالمش مفروش
گلِ ایں باغ را تو ئی غنچہ — سرِ ایں گنج را توئی سرپوش
پردہ بردار تا بہ بینی خویش — دوست با دوست شد ہم آغوش
آں شناسد حدیثِ ایں دل ست — ہر کہ ایں بادہ کردہ باشد نوش

لہٰذا عارفِ تام المعرفت اس صورت میں "بے صورت" ہی کا مشاہدہ کرتا ہے اور چیخ اٹھتا ہے۔

نہاں بہ صورتِ اغیار یار پیدا شد — عیاں بہ نقش و نگاران نگار پیدا شد
پدیگشتت از کثرت جمالِ وحدتِ او — یکے بکسوتِ چندیں ہزار پیدا شد

نیرنگیوں سے یار کی حیراں نہ ہو جیو — ہر رنگ میں تم اس کو نمودار دیکھنا

عارف جانتا ہے کہ یہ صورت اس معنی مطلق ہی کی صورت ہے۔ یہ تشبیہ تنزیہ حق ہی کی تشبیہ ہے۔ لہٰذا وہ اپنی ذات میں ذاتِ مطلق کا اپنے صفات میں صفاتِ حق کا اور اپنے افعال میں افعالِ حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور "فی انفسکم افلا تبصرون" کی تنبیہ سے پوری طرح فائدہ حاصل کرتا ہے تاکہ "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ"[1] کا قول پوری طرح صادق آئے۔

---

[1] اس قول کو ابن حجر مکی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول قرار دیا ہے لیکن دیلمیؒ نے اس کو حدیث قرار دیا ہے اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اس کا حدیث ہونا مانا ہے۔ اس مفہوم کو دوسرے الفاظ میں اوردی نے حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا

ہمارے اس طویل مقالے سے کسی کو یہ خیال نہ پیدا ہونا چاہیے کہ ہم عینیتِ محضہ کی تعلیم پیش کر رہے ہیں اور حلول واتحاد کے قائل ہیں۔ ہم قطعاً اس کے قائل ہیں کہ "حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء۔ اشیاء موجود بوجود حقیقی حق"۔ لیکن مظہر کے مظاہر عینی ظہور پذیر ہونے کی وجہ سے مظہر میں تغیر و تبدل، تجزّی و تقسیم، حلول اتحاد نہیں ہوتا، ظاہر و مظہر، رب و عبد، حق خلق میں جو نسبت ظہور ہے اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں سے مختلف ہے۔ چونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے مظہر کا عین نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے اس کا غیر، لا عین ولا غیر، نہ صرف عینیت محضہ اور نہ صرف غیریت محضہ، اس کی تفصیل و تشریح کے لئے قرآن و تصوف کے باب سوم و چہارم کا مطالعہ ضروری ہے۔

سارے مقالہ کا خلاصہ ابوالوفا خوارزمی کے ان اشعار میں ادا کیا جاسکتا ہے فافہم وتدبر۔

من از تو جدا نبودہ ام تا بودم   ایں است دلیل طالع مسعودم
در ذاتِ تو ناپدیدار معدوم   ز نورِ تو ظاہرم اگر موجودم

وَآخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔

(بقیہ حاشیہ ۲۷۲) سے اس طرح بیان کیا ہے: "اذا قالت یا رسول اللہ من یعرف الانسان ربہ؟ قال اذا عرف نفسہ" ـــــ مولانا عبدالرحمٰن صوفی فرماتے ہیں کہ گو لفظاً اس کے حدیث ہونے میں اختلاف ہو سکتا ہے لیکن معناً اصل الاصول طریقت ہے۔ اور کتاب وسنت کے موافق ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ "وفی انفسکم افلا تبصرون" (پ ۲۲۔ ع ۱۸) نیز حدیث قدسی "یا آدم اعرف نفسک تعرف ربک" بھی اس کی تائید کرتی ہے گو مولانا نے اس حدیث موقوف کی سند نہیں بیان فرمائی لیکن غور وتدبر سے کام لینے والوں کے لئے "وفی انفسکم افلا تبصرون" کافی اشارہ مل سکتا ہے اور اگر اس سلسلہ میں "سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبین انہ الحق" کے ارشادِ باری پر غور کیا جائے تو جیسا کہ اوپر متن میں بتلایا گیا صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آیات وصفات جو فی الانفس ظاہر ہیں وہ حق کے مظہر ہیں اور ہر نفس مظہر اسماء و صفاتِ حق ہے لہٰذا معرفتِ نفس معرفتِ حق ہے۔ فافہم وتدبر

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

شامی عیسائیوں کی وساطت کا مفروضہ

از:

جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم۔اے۔ ایل ایل بی۔ بی ٹی۔ رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی (اترپردیش)

اسلامی ثقافت میں علوم عقلیہ کے آغاز و ارتقا بالخصوص ان کے قبل از اسلامی مآخذ و مصادر کا مسئلہ بڑا اہم اور دلچسپ ہے۔ فان کریمر کی تقلید میں نکلسن نے تو صرف اتنا ہی لکھا تھا:۔

It is Probable that the latter (Mutazilites) at any rate arose, as von Kremer has suggested, under the influnce of Greek Theologians specially John of Damascus and his pupil, Theodore Abucara (Abu Qurra) the Bishop of Harran. (Nicholson: Literary History of Arabs, pp 220-221)

(اس بات کا احتمال ہے کہ فرقۂ معتزلہ یونانی علماء دینیات بالخصوص یوحنائے دمشقی اور اس کے شاگرد ابو قرہ اسقف حران کے زیر اثر پیدا ہوا جیسا کہ فان کریمر کا خیال ہے) لیکن مستشرقین کے متشدد عقیدتمندوں نے اس محدود مفروضہ کو (جو صرف اعتزال اور علم کلام کے آغاز تک ہی متعلق تھا) تعمیم دے کر اسلامی فکر کے جملہ عقلی علوم کو شام کے یونانی فلاسفہ و متکلمین کا مرہون منت قرار دیا۔ اگر

"کہنے والے کہتے ہیں کہ شام کے نوفلاطونی فلسفیوں بلکہ نسطوریوں کے خیالات نے ہی مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے لئے سنگ میل کا کام دیا ہے۔"

لیکن خان کریمر کا محمد و مفروضہ ہویا اس کے مشرقی عقیدت مندوں کی تعمیم دونوں محل نظر ہیں۔ اعتزال کے اُصول اور یوحنائے دمشقی کی تعلیمات میں کوئی بنیادی مماثلت نہیں ہے۔اس کے برعکس فرقۂ معتزلہ کے تاریخی ارتقا کی تفاصیل بڑی حد تک محفوظ ہیں اور ان میں یونانی دینیات کے کسی علماء کا کوئی اثر متعین نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ سطورِ ذیل میں یونانی حکمت اور مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے مابین شامی نوفلاطونیوں کے وسیط ہونے نہ ہونے کے مسئلہ پر تبصرہ کیا گیا ہے۔

عام طور پر"مسلمانوں کی عقلی موشگافی" کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے اُس کا آغاز عباسی خلافت کی ابتدا سے ہوتا ہے۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور کی سرپرستی میں اُس دیرپا اور مسلسل فکری تحریک کا افتتاح ہوا جو آج کے دن تک کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے عباسی دور سے پہلے مسلمانوں میں عقلی علوم سے بے اعتنائی کے سلسلے میں لکھا ہے:

وکانت العرب فی صدر الاسلام	ابتدائے اسلام میں اہل عرب سوائے اپنی زبان
لا تعنی بشیٍٔ من العلم الا بلغتها ومعرفة	اور احکام شریعت کے علم کے کسی دوسرے علم کے
احکام شریعتها حاشا صناعة الطب	ساتھ اعتنا نہ کرتے تھے اِلّا طب کے ساتھ کیونکہ
فانها کانت موجودة عند افراد	بعض عرب اس میں کچھ شد بد رکھتے تھے نیز عام
من العرب غیر منکرة عند جماهیر	لوگوں میں یہ ناپسندیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا کیونکہ
هم لحاجة الناس طراً الیها۔"	انھیں اس کی ضرورت رہتی تھی۔

(طبقات الامم ص ۴۷)

قاضی صاعد نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ابوجعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ھ) سے پہلے مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے ساتھ کوئی اعتنا نہیں کیا وہ لکھتا ہے:

فهذه کانت حالة العرب فی الدولة	یہ تھی عرب کی ثقافتی حالت اموی حکومت

"لا ُموية فلما ادال اللہ تعالیٰ منہا الدولۃ للھاشمیہ ..... فکان اول من عنی منھم بالعلوم الخلیفۃ الثانی ابو جعفر المنصور ..... فکان رحمہ اللہ تعالیٰ مع براعتہ فی الفقہ وتقدمہ فی علم الفلسفۃ وخاصۃ فی علم صناعۃ النجوم کلفا بھا وباھلھا"[51]

میں۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ان کے بجائے اس خلافت کو ہاشمی (عباسی) خاندان میں منتقل کیا ..... تو ان میں سے جس شخص نے سب سے پہلے علم و حکمت کے ساتھ اعتنا کیا وہ دوسرا خلیفہ ابو جعفر منصور تھا ..... فقہ میں دستگاہ عالی اور علم فلسفہ بالخصوص علم نجوم میں کمال کے ساتھ اُن علوم اور ان کے ماہرین پر اس کی خاص عنایت تھی۔

اور یہ تحریک خلیفہ مامون الرشید کے زمانہ میں اپنے اوجِ کمال پر پہنچی چنانچہ قاضی صاعد آگے چل کر لکھتا ہے:

"ثم لما افضت الخلافۃ الی الخلیفۃ السابع منھم عبد اللہ المامون بن ھارون الرشید ... تمم ما بداءَ بہٖ جدہ المنصور"[52]

پھر جب خلافت ان میں سے (عباسیوں میں سے) ساتویں خلیفہ عبد اللہ المامون بن ہارون الرشید کو ملی ..... تو جس تحریک کا اُس کے دادا منصور نے آغاز کیا تھا، اُس نے اُسے تکمیل تک پہنچایا۔

اُموی دور میں حتیٰ کہ خلافت راشدہ کے آغاز بلکہ عہدِ نبوی میں ایسے منتشر واقعات ملتے ہیں جو عقلی موشگافیوں سے یک گونہ مشابہ ہیں۔ لیکن نہ تو انھوں نے مسلمانوں کے علومِ عقلیہ کے آغاز و ارتقا میں کوئی حصہ لیا ہے اور نہ شامی نوفلاطونیت نے اسلام میں عقلیت کے تسلسل کا افتتاح کیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل سے پیشتر ان حضرات کی توجیہات پر ایک نظر ڈالنا مستحسن ہوگا جو مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کو شامی نوفلاطونیوں کا مرہونِ منت سمجھتے ہیں:۔

"واقعہ یہ ہے کہ یوں تو مسلمانوں کے تمام ہی بڑے بڑے شہروں میں ہر جنس و ملت کے لوگ آنے جانے اور بسنے لگے تھے اور ان میں اور مسلمانوں میں علمی روابط کی بنیادیں بھی پڑ گئی تھیں جہاں مسلمان انھیں متاثر کر رہے تھے وہاں ان کے افکار و خیالات سے مناسبتِ ظروف اثر لے بھی رہے تھے لیکن عام طور سے غیر منظم ہو

[51] طبقات الامم ص ۴۷، [52] ایضاً ص ۴۷۔

نامنضبط فکریں تھیں۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ ان کو شامی اہلِ علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفے کا چسکا غالباً ان ہی سے لگا۔ قیاس یہ ہے کہ فلسفے کو مسلمانوں سے متعارف کرنے اور اُس کو اُن میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبا نے خاصا حصہ لیا ہوگا۔ طب اور فلسفے میں چولی دامن کا ساتھ تھا۔ فلسفہ طب کی تعلیم کے لئے تمہیدی مضمون تھا اور یہ روایت طب یونانی کی تعلیم میں ابھی تک چلی آرہی تھی۔ یہ اطبا مسلمانوں کی پھیلتی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امرار ورؤسا کی خلوت وجلوت کے ندیم چنانچہ مسلمان طب میں ان ہی شام کے مسیحی اور غیر مسیحی اطبار کے شاگرد ہیں اور یونانی طب کو اسلامی طب بنادینے کا سہرا انھیں کے سر ہے۔"

اس توجیہ کی جزئیات کی تائید میں منتشر واقعات ملتے ہیں بایں ہمہ اُن سے جو نتائج مستنبط کرنے کی کوشش کی گئی ہے واقعات حوصلہ افزائی کے بجائے ان کی تردید ہی کرتے ہیں، چنانچہ

ا۔ یہ فلاسفہ واطبا امراء ورؤسار کی خلوت وجلوت کے ندیم ہوں تو ہوں (جیسے یحییٰ نحوی[5] اور ابن آثال[6]) مگر فلسفہ کو مسلمانوں میں مقبول نہ بنا سکے۔

ب۔ شامی اطبار مسلمانوں کی پھیلتی پھولتی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ مگر مسلمان طب میں شام کے ان مسیحی اور غیر مسیحی اطبا کے شاگرد نہیں ہیں۔

ج۔ فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اُس کو اُن میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبا کا کوئی خاص حصہ نہیں ہے۔ اور آخر میں

د۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ مسلمانوں کو شامی اہلِ علم سے نہیں ملی اور نہ مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا ان سے لگا۔

ذیل میں ان منتشر واقعات کا تاریخی طور پر جائزہ لیا گیا ہے:۔

عہدِ نبوی میں بیرونی افکار اور یونانی طب

عہدِ نبوی میں تین شخصوں کا نام ملتا ہے جنھیں آج کل کی اصطلاح میں حکیم (طبیب) کہا جاسکتا ہے۔ لیکن نہ تو غالباً یہ شامی مدارس طبیہ سے تعلق رکھتے تھے اور نہ محض

[5] حالانکہ یحییٰ نحوی اور فاتح مصر حضرت عمرو بن العاصؓ کی ملاقات محض ایک افسانہ ہے۔

یونانی طب کو مسلمانوں میں مقبول بنانے کے اندر کوئی کامیابی حاصل ہو سکی۔

ان میں قدیم ترین نام حرث بن کلدۃ الثقفی کا ہے۔ وہ طائف کا رہنے والا تھا اور اُس نے ایران میں طب و موسیقی کی تعلیم حاصل کی تھی۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے :-

الحرث بن کلدۃ الثقفی کان من الطائف	حرث بن کلدۃ الثقفی طائف کا رہنے والا تھا مختلف
وسار فی البلاد وتعلم الطب بنا حیۃ	شہروں کا سفر کیا تھا اور ایران میں طب کا علم
فارس وتمرن ھناک وعرف الداء	سیکھا تھا۔ وہیں اس نے مطب کیا۔ تشخیص امراض
والدواء وکان یضرب بالعود تعلم	اور معالجہ سے واقف تھا۔ وہ عود اچھا بجاتا تھا۔
ذلک ایضاً بفارس والیمن وبقی ایام	موسیقی کا فن بھی اُس نے ایران اور یمن میں سیکھا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وایام	تھا۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت
ابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب	ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علی بن ابی طالب اور امیر معاویہ
ومعاویہ رضی اللہ عنھم[1]	رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانہ میں بقید حیات تھا۔

ابن ابی اُصیبعہ کا ماخذ غالباً قاضی صاعد کی طبقات الامم ہے چنانچہ موخر الذکر نے لکھا ہے :-

فکان من الاطباء علی عھد النبی صلی اللہ	جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اطبائے
علیہ وسلم من العرب الحارث بن کلدۃ	عرب میں سے مشہور طبیب حرث بن کلدۃ الثقفی تھا
الثقفی، کان تعلم الطب بفارس والیمن	اس نے طب کی تعلیم ایران اور یمن میں حاصل کی
وکان یضرب العود وبقی الی ایام	تھی۔ عود اچھا بجاتا تھا۔ امیر معاویہؓ کے زمانہ تک
معاویۃ بن ابی سفیان[2]	بقید حیات تھا۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ حارث بن کلدۃ الثقفی شامی مدارس کا خریج نہیں تھا بلکہ ایران کے مدرسۂ طب کا فارغ التحصیل تھا۔ زمانہ قبل از اسلام میں مصر و شام طب اور یونانی فلسفہ و تصوف کے اور ایران نصیبین منطق اور دیگر عقلی علوم (EXACT SCIENCES) کے گہوارے تھے لیکن اکاسرہ بالخصوص نوشیرواں کی علمی

---

[1] طبقات الامم ص ۴۷، [2] عیون الانباء لابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص ۱۰۹ - ۱۱۰۔

سریریتیوں نے جندی سابور میں بھی نصیبین کے نسطوری مدرسہ کے مدِ مقابل ایک درسگاہ قائم کر دی تھی جو مشرق میں منطقی طب کا گہوارہ تھی (اسی جندی سابور کے مدرسۂ طب نے جس پر آخر زمانہ میں نساطرہ چھا گئے تھے عباسی عہد میں اسلامی طب کا افتتاح کیا جس کی تفصیل اس مقالے کے موضوع سے خارج ہے)

بہرحال حرث بن کلدۃ الثقفی شام کے نوفلاطونی یا یعقوبی مدارسِ طبیہ کا خریج نہیں تھا بلکہ ایران کے مجوسی یا نسطوری (کیونکہ بعد میں جندی سابور کے طبی مدرسہ کی قیادت بھی نساطرہ ہی کے ہاتھ میں آ گئی تھی) مدرسہ طب کا فاضل تھا۔ اس کے علاوہ عرب کے دیسی طب کا بھی ماہر تھا چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے :۔

وکانت للحرث معالجات کثیرۃ ومعرفۃ	حرث کو عرب کے طریق مالوف اور اُن کی مخصوص
بما کانت العرب تعتادہ وتحتاج الیہ	دواؤں سے واقفیت تھی۔ اور اُس نے (اس
من المداواۃ[1]	انداز پر) بہت سے علاج کئے تھے۔

اور غالباً عرب کے اسی دیسی طب کے ذریعے اس نے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علاج کیا چنانچہ اُس نے حضرت سعد بن وقاصؓ کا علاج کھجور اور دودھ کے ساتھ کیا تھا لیکن حرث بن کلدۃ مسلمانوں میں یونانی طب کو مقبول بنانے میں کامیاب نہیں ہو سکا اور یہ اتنا مشہور واقعہ ہے کہ اُس نے طب و معقولات کی تواریخ سے بڑھ کر عربی و فارسی ادب میں بھی ایک امرِ واقعی کی حیثیت حاصل کر لی ہے جیسا کہ سعدی نے گلستاں میں لکھا ہے :

یکے از ملوکِ عجم طبیبے حاذق را بخدمتِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم فرستاد۔ سالے در دیارِ عرب بود کسے تجربہ پیش او نیاورد و معالجہ ازوے نخواست پیش پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمد گلہ کرد کہ مرا ایں بندہ را بسبب معالجت اصحاب بخدمت فرستادہ اند۔ دریں مدت کسے التفاتے نکرد تا خدمتے کہ بر بندہ معین است بجا آورد۔ رسول علیہ السلام گفت ایں طائفہ را طریقے ہست کہ تا اشتہا غالب نشود نخورند و ہنوز اشتہا باقی بود دست از طعام بدارند حکیم گفت ایں است موجب تندرستی۔ زمین ببوسید و رفت ۔

(گلستاں باب سوم در فضیلت قناعت)

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۰ ۔ [illegible] ص ۱۱ ۔

دوسرا مشہور طبیب نضر بن حرث بن کلدۃ الثقفی تھا۔ وہ سابق الذکر حرث بن کلدۃ کا بیٹا اور اس کے برخلاف طب کے علاوہ علوم فلسفہ کی مختلف شاخوں سے واقف تھا۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے :۔

النضر بن الحارث بن كلدة الثقفي هو ابن خالة النبي صلى الله عليه وسلم وكان النضر قد سافر البلاد ايضاً كابيه واجتمع مع الافاضل والعلماء بمكة وغيرها وعاشر الاحبار والكهنة واشتغل وحصل من العلوم القديمة اشياء جليلة القدر واطلع على علوم الفلسفة واجزاء الحكمة وتعلم من ابيه ايضاً ما كان يعلمه من الطب وغير ذلك[1]

نضر بن الحرث بن کلدۃ الثقفی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماموں کا لڑکا تھا اس نے بھی اپنے باپ کی طرح بہت سے شہروں کا سفر کیا تھا اور مکہ معظمہ نیز دوسرے شہروں کے علماء و فضلاء کے پاس رہا تھا نیز یہودی علما اور کاہنوں کی صحبت میں بیٹھا تھا۔ قدیم علوم میں سے بہت سی جلیل القدر باتیں سیکھی تھیں۔ فلسفہ اور حکمت سے بھی واقف تھا۔ اس نے اپنے باپ سے بھی طب اور دیگر علوم جو وہ جانتا تھا سیکھے تھے۔

ممکن ہے تلاشِ علم و حکمت میں نضر بن الحرث ایران کے نسطوری مدارس کے علاوہ شام کے یعقوبی اور نو فلاطونی حلقوں میں بھی پہنچا ہو، اگرچہ اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی لیکن اتنا یقینی ہے کہ نہ تو اس کی طبابت مسلمانوں میں مقبول ہو سکی اور نہ وہ اپنے فلسفیانہ خیالات کو جنھیں علوم نبوت کا متبادل سمجھتا تھا اور جنھیں ممکن ہے اس نے شام کے یعقوبی عرفانیوں اور نو فلاطونی فلاسفہ سے اخذ کیا ہو مسلمانوں تک پہنچا سکا کیونکہ وہ مسلمانوں کا بدترین دشمن تھا اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید بغض و حسد رکھتا تھا اور اپنی فلسفیانہ معلومات کی بنا پر خود کو مہبطِ وحی کا حریف سمجھتا تھا چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے:

وكان النضر كثير الاذى والحسد للنبي صلى الله عليه وسلم ويتكلم فيه باشياء

نضر جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ حسد رکھتا تھا اور آپ کو بڑی ایذا پہنچاتا

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۳۔

يحتمي حتى كتابه من قد سماه عند اهل مكة ويبطل ما اتى به نبوته ولو يعلم لشقاوته ان النبوة اعظم والسعادة اقدس والعناية الالهية اجل والامور المقدسة ثابتة. وانما النضر اعتقد ان بعلومه وفضائله وحكمته يقاوم النبوة واين الثرى من الثريا"[5]

تھا، حضور کے خلاف بڑی زبان درازی کرتا تھا تاکہ آپ کی قدر و منزلت اہل مکہ کی نظروں سے گرا دے اور اس کے گمان میں جس چیز کا آپ دعویٰ کرتے تھے اسے باطل کر دے مگر اپنی بدبختی سے نادان سمجھتا تھا کہ نبوۃ بڑا مرتبہ ہے سعادت بڑی چیز ہے عنایت الٰہیہ اجل ہے اور جن امور کو قدرت نے مقدر کیا ہے وہ اٹل ہیں۔ نضر کا تو یہ گمان تھا کہ اپنے اس ظاہری علم و فضل سے وہ نبوت کا مقابلہ کرے گا۔ لیکن چہ نسبت

خاک را با عالم پاک

اس کی غیر مقبولیت کی حد یہ ہے کہ جب جنگ بدر میں وہ مخالفین کے ساتھ مسلمانوں سے لڑنے آیا اور شکست کے بعد قید ہوا تو وہ مسلمانوں میں اس درجہ مبغوض سمجھا گیا کہ باوجودیکہ اس رحمۃ اللعالمینؐ نے بڑے بڑے شدید مخالفین کو رہا کر دیا مگر دوسرے دشمن اسلام عقبہ بن ابی معیط کے ساتھ اس کی بھی گردن ماری گئی۔[6]

عہدِ نبویؐ کا تیسرا مشہور طبیب جس کا تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے ابن ابی رمثہ ہے۔ اس کے متعلق قاضی صاعد نے لکھا ہے :-

فكان من الاطباء على عهد النبي صلى الله عليه وسلم من الاطباء. ... ابن ابي رمثة التميمي وهو الذي قال رأيت بين كتفي النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة فقلت له انى

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے مشہور اطباء میں سے ... ابن ابی رمثہ التمیمی تھا۔ یہ وہ طبیب ہے جس نے روایت کی ہے کہ میں نے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں کندھوں کے درمیان مہر نبوت کو دیکھا تو میں نے عرض کیا

---

[5] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۳ [6] ایضاً ص ۱۱۳

طبیب بہ دعنی اعالجہ فقال انت رفیق واللطبیب اللّٰہ[۱]

میں طبیب ہوں مجھے اجازت دیجئے کہ میں اسکا علاج کردوں تو حضور نے ارشاد فرمایا تو محض رفیق ہے اور طبیب تو صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

ابن جلجل نے تو اس ارشادِ نبویؐ کے یہ معنی بتائے ہیں کہ ابن ابی رمثہ کو نظری طب میں کوئی دستگاہ نہیں تھی وہ صرف عملی طب میں مہارت رکھتا تھا جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:۔

کان طبیباً علی عہد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مزاولاً لاعمال الید وصناعۃ الجراح[۲]

وہ عہدِ رسالت میں طبیب تھا اور عمل بالید اور جراحی میں مہارت رکھتا تھا۔

ابن جلجل کے الفاظ یہ ہیں

قال سلیمان بن حسان علم رسول اللّٰہ انہ رفیق الید ولم یکن فائقاً في العلم فبان ذالک من قولہ والطبیب اللّٰہ[۳]

سلیمان بن حسان (ابن جلجل) نے لکھا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ کچے ہاتھ کا ہے (عمل جراحی میں ماہر ہے لیکن علم طب (نظری طب) میں کوئی دستگاہ نہیں رکھتا یہ بات ارشادِ نبویؐ "والطبیب اللّٰہ" سے ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن ابی رمثہ جس تجربی طب (EMPIRICAL MEDICINE) میں کمال رکھتا تھا اس کی نگاہِ نبوت میں کوئی وقعت نہ تھی۔ اور جب معلم کتابؐ کے حضور میں اسے کوئی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی تو اصحابِ رسولؐ میں اُسے کیا قبول عام نصیب ہوتا۔

غرض اولاً تو اس عہد کے اطبا رشامی نوفلاطونیت کے بجائے ایرانی نسطوریت کے خوشہ چیں تھے اور ثانیاً خواہ وہ نوفلاطونیت کے خوشہ چیں ہوں یا ایرانی نسطوریت کے، اُن کے طبی کمالات کو اسلامی سماج میں کوئی مقبولیت نصیب نہ ہو سکی۔ رہے شامی نوفلاطونیت کے فلسفیانہ افکار جو طب کے مبادی کے ضمن میں کسی

۱؎ طبقات الامم ص ۹۵-۹۶ ۲؎ عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۶ ۳؎ ایضاً ص ۱۲۰

بکھا ہو تو انھیں تو انتہائی غیر مقبولیت کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ ان کے حاملین کو اس کوشش میں اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا [1] اور پھر بھی کچھ حاصل نہ ہوا۔

خلافتِ راشدہ اور یونانی فلسفے سے اولین مبینہ سابقہ

کہا جاتا ہے کہ یونانی فلسفہ کے سلسلے میں مسلمانوں کا سب سے پہلے مصری حکماء سے سابقہ ہوا۔ مصر ۲۰ھ (مطابق ۶۴۲ء) میں حضرت عمرو بن العاصؓ کے ہاتھوں فتح ہوا۔ مفتوحین میں سے جو لوگ فتح کی مبارکباد دینے آئے ان میں بیان کیا جاتا ہے کہ مشہور فلسفی یحییٰ النحوی بھی تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:-

"یحیی النحوی... عاش الی ان فتح عمرو بن العاص مصر والاسکندریۃ ودخل علی عمرو وقد عرف موضعہ من العلم واعتقادہ وما جری لہ مع النصاری فاکرمہ عمرو ورأی لہ موضعاً وسمع کلامہ فی ابطال التثلیث فاعجبہ وسمع کلامہ ایضاً فی انقضاء الدھر ففتن بہ وشاھد من حججہ المنطقیۃ وسمع من الفاظہ الفلسفیۃ التی لم تکن للعرب بھا انسۃ ما ھالہ وکان عمرو عاقلاً حسن الاستماع صحیح الفکر فلازمہ وکان لا یکاد یفارقہ [2] . . . .
. . . .

یحییٰ النحوی ... حضرت عمرو بن العاصؓ کے فتح مصر و اسکندریہ تک زندہ تھا وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھیں اس کے علمی مرتبہ اور معتقدات کا علم ہوا نیز اس واقعہ کا جو اسے اپنے ہم مذہب عیسائیوں کے ساتھ پیش آیا تھا لہٰذا انھوں نے اس کی عزت و تکریم کی اور اسے ایک نمایاں مقام دیا۔ انھوں نے "ابطال تثلیث" میں اس کی تقریر سنی جو انھیں بہت پسند آئی نیز "انقضائے دہر" کی بحث پر اس کا کلام سنا جس سے وہ اس کے گرویدہ ہو گئے۔ انھوں نے اس کے منطقی دلائل کو دیکھا اور فلسفیانہ الفاظ سنے جن سے اہل عرب مانوس نہیں تھے۔ اس طرح وہ اس کی علمی قابلیت سے مرعوب ہو گئے۔ اور عمرو بن العاصؓ مرد عاقل اور دوسروں کی بات اچھی طرح سننے والے

[1] مثلاً نضر بن الحرث کو جس کا قصہ اوپر مذکور ہے [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۳۵۴

اور صحیح غور و فکر کرنے والے تھے۔ لہٰذا انھوں نے
اس کی صحبت کو لازم پکڑا اور کسی وقت بھی اس کی
جدائی گوارا نہ کرتے تھے۔

ابن القفطی کے اس جملے سے کہ "فلازمہ وکان لا یکاد یفارقہ" اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ یحییٰ "امیر و دوسا" (عمرو بن العاص) کی خلوت وجلوت کا ندیم تھا۔ لیکن اس سے جو نتیجہ یہ لوگ (شامی مسیحیوں کی وساطت کے قائلین) نکالنا چاہتے ہیں نہیں نکلتا۔

(۱) اولاً تو یہ بعینہٖ واقعہ ہی تاریخ سے زیادہ افسانہ ہے۔ دو باتیں قابلِ غور ہیں۔

ا۔ قدیم تاریخ اس واقعہ کے ذکر سے خاموش ہے۔ فتح مصر کے قدیم ترین ماخذ ابن عبد الحکم کی "فتح مصر و مغرب" اور البلاذری کی "فتوح البلدان" ہیں مگر دونوں نہ تو اس ملاقات کا ذکر کرتے ہیں اور نہ حضرت عمرو بن العاص کے کتب خانہ اسکندریہ کو جلانے کا جو اس افسانے کا نقطۂ کمال ہے، حالانکہ کم از کم بلاذری فوجی مہموں کے علاوہ دوسرے دلچسپ واقعات کو بھی کبھی کبھی استطراداً بیان کر دیتا ہے۔ قدیم مورخین کی خاموشی اسے مشکوک بناتی ہے۔

ب۔ عمرو بن العاص کی فتح مصر و اسکندریہ سے بہت پہلے یحییٰ النحوی کا انتقال ہو چکا تھا۔ اس لئے یہ بعینہٖ ملاقات ادعائے محض ہے۔ خود مورخین، بعد کی تصریحات کے مطابق یحییٰ النحوی ناقابلِ یقین حد تک طویل العمر ہو جاتا ہے۔ ابن ابی اُصیبعہ نے ابو سلیمان سجستانی سے نقل کیا ہے:

كان يحيى النحوي في ايام عمرو بن العاص[1]	یحییٰ النحوی حضرت عمرو بن العاص کے زمانہ میں
ودخل اليه ..... وانه قرأ على	تھا اور وہ ان کی خدمت میں بھی داخل ہوا تھا
امونيس وقرأ امونيس على برقلس	..... اس نے امونیس سے تعلیم پائی تھی اور امونیس
قال ويحيى النحوي يقول انه ادرك	نے برقلس سے۔ اور یحییٰ نحوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ
برقلس۔	اس نے برقلس کا زمانہ پایا تھا۔

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴۔

برقلس (PROCLUS) کا سال وفات ۴۸۵ء ہے اور اسکندریہ کو حضرت عمرو بن العاصؓ نے ۶۴۲ء میں فتح کیا تھا یعنی برقلس کی وفات کے ۱۵۷ سال بعد۔ پھر ان مورخین نے خود یحییٰ نحوی کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے کچھ اوپر چالیس سال کی عمر تک صرف ملاحی کی اس کے بعد لکھنا پڑھنا سیکھا ہے۔

وقال قد بلغت نیفاً واربعین سنۃ من العمر وما ارتضت بشیٔ وما عرفت غیر صناعۃ الملاحۃ[1]

(یحییٰ نحوی نے لکھا ہے کہ میری عمر کچھ اوپر چالیس سال ہوگئی تھی اور میں نے کچھ نہیں سیکھا تھا اور سوائے ملاحی کے اور کوئی کام نہیں جانتا تھا)

پینتالیس سال کی عمر میں اُس نے پڑھنا لکھنا سیکھا پھر نحو لغت اور منطق میں تبحر حاصل کیا۔ ظاہر ہے اُس کے بعد ہی اُس نے برقلس کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کا ارادہ کیا ہوگا جو اب بہت زیادہ بوڑھا ہو چکا تھا۔ اس طرح ۶۴۲ء میں اس کی عمر دو سو سال سے کہیں زیادہ ہوگی۔ پھر ابن ابی اُصیبعہ بعض مسیحی تواریخ کے حوالے سے لکھتا ہے:۔

وجدت فی بعض تواریخ النصاریٰ	میں نے نصاریٰ کی بعض تواریخ میں دیکھا ہے
ان یحییٰ النحوی کان فی المجمع الرابع	کہ یحییٰ النحوی (کا معاملہ) چوتھی کونسل میں تھا
الذی اجتمع فی مدینۃ یقال لہا	جو شہر خلقدونیہ میں منعقد ہوئی تھی ....اور جب
خلکدونیہ ... وانھم لما احرموہ	پادریوں نے اسے خارج از کلیسا قرار دیا تو دوسر
لم ینفوہ کما نفوا المحرومین ...	لوگوں کی طرح اُسے شہر بدر نہیں کیا ....و
...وترکوہ فی مدینۃ القسطنطنیہ ولم	شہر قسطنطنیہ میں چھوڑ دیا گیا جہاں قیصر مرقیان
یزل بہا حتیٰ مات مرقیان الملک[2]	کی موت تک رہا۔

خلقدونیہ کی کونسل ۴۵۱ء میں ہوئی تھی اور مرقیان کا انتقال ۴۵۷ء میں ہوا۔ ظاہر ہے ۴۵۱ء تھا جس سال خلقدونیہ کی کونسل نے یحییٰ النحوی کو ملعون اور خارج از مذہب قرار دیا اس کی عمر چالیس سال

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴ [2] ایضاً ص ۱۰۴۔

کے قریب ہوگی۔ اس طرح حضرت عمرو بن العاصؓ سے مبینہ ملاقات کے وقت اس کی عمر تقریباً ڈھائی سو سال ہوتی ہے اور اس وقت بھی حسب تصریح ابن القفطی اس کی ذہنی حالت بہت صحیح اور تندرست تھی کہ اس نے اپنی منطقی گفتگو سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ یہ امور اس مبینہ ملاقات کو مشکوک بنا دینے کے لئے کافی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ یحییٰ النحوی کی شخصیت اسلامی ادب میں تاریخی سے زیادہ افسانوی رہی ہے۔ بیہقی نے صوان الحکمہ میں اسے اسکندریہ کے بجائے ایران میں دکھایا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد تک زندہ بتایا ہے:۔

یحیی النحوی الملقب بالبطریق والمنسوب الی الدیلم	یحییٰ النحوی جو بطریق کے لقب سے ملقب ہے اور دیلم کی طرف منسوب ہے۔
کان یحیی الدیلمی من قدماء الحکماء وکان نصرانیاً فیلسوفاً فاراد عامل امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ان اخراجہ عن فارس وتخریب دیرہ فکتب یحییٰ قصتہ الی امیر المومنین وطلب منہ الامان فکتب محمد بن الحنفیہ لہ کتاب الامان بامر امیر المومنین۔ وقد رأیت نسخۃ ھذا الکتاب فی یدی الحکیم ابی الفتوح المستوفی النصرانی الطوسی[1]	یحییٰ دیلمی قدیم علماء میں سے ہے وہ نصرانی فلسفی تھا۔ اسے امیر المومنین حضرت علیؓ کے عامل نے ایران سے نکالنا اور اس کی خانقاہ کو تباہ کرنا چاہا تو یحییٰ نے پورا معاملہ لکھ کر امیر المومنین حضرت علیؓ کی خدمت میں روانہ کیا اور ان سے امان چاہی پس حضرت محمد بن الحنفیہ نے حضرت علیؓ کے حکم سے اس کے لئے امان نامہ لکھا۔ بیہقی کہتا ہے کہ میں نے اس امان نامہ کی نقل طوس کے نصرانی حکیم ابوالفتوح مستوفی کے پاس دیکھی تھی۔

اس حساب سے اس کی عمر ڈھائی سو سال سے بھی زائد ہوتی ہے اور یہ غیر معمولی طول عمر ایک تاریخی

[1] تتمہ صوان الحکمۃ ص ۲۳

اعجوبہ ہے جس کا تاریخ قدیم کی نظروں سے اوجھل ہو جانا بجائے خود ایک انخراقِ عادت ہے۔ اور جب متاخرین کو اس کے استبعاد کا احساس ہوا تو انھوں نے اس کے ازالہ کے لئے ایک جملہ بڑھا دیا کہ یحیٰ نحوی نے عمر طویل پائی۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے کہ اسکندریہ میں جالینوس کی کتابوں کو سات شخصوں نے ایڈٹ کیا اور

اردو	عربی
اور اسکندریہ کے ان علماء میں سے یحیٰ نحوی	ومن علماء الاسکندرانیین
اسکندرانی نے عمر طویل پائی یہاں تک کہ تاریخ	یحیٰ النحوی الاسکندرانی الاسکلا
اسلام کے ابتدائی زمانہ تک تھا	حتی لحق اوائل الاسلام[1]

ابن الندیم کے زمانہ میں بھی یہ افسانہ (یحیٰ نحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی مبینہ ملاقات) ایک حقیقت سمجھا جاتا تھا مگر وہ اسے برقلس اور امونیوس کے بجائے ساواری؟ (SEVERUS) کا شاگرد بتاتا ہے بایں ہمہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات پر اسے بھی اصرار ہے۔

اردو	عربی
یحیٰ النحوی ... وہ اس وقت تک بقید حیات	اخبار یحیٰ النحوی ...... وعاش
تھا جب کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو فتح	الی ان فتحت مصر علی یدی عمرو
کیا وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں	بن العاص۔ فدخل الیہ واکرمہ
نے اُس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں	ورای لہ موضعاً[2] ......
ایک مناسب مقام دیا۔	....

غالباً ابن الندیم کو یا جن لوگوں سے اُس نے اس ملاقات کو روایت کیا ہے یحیٰ النحوی کی ایک عبارت کو غلط پڑھنے سے ہوئی ہے جس سے ان لوگوں نے یہ حساب لگایا ہے کہ تصنیف فہرست کے وقت (۳۷۷ھ) میں یحیٰ النحوی کو وہ عبارت لکھے ہوئے تین سو سال سے اوپر ہوئے تھے۔ اس حساب سے یحیٰ النحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کا ہمعصر ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دونوں کی ملاقات غیر مستبعد نہیں رہتی۔

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴ [2] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۶۔

وذكر يحيى النحوي في المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعي في الكلام في الزمان مثالاً فيه مثل سنتنا هذه وهي سنة ثلاث وأربعين وثلثمائة لقلطيانوس القبطي. فهذا يدل على أن بيننا وبين يحيى النحوي ثلثمائة سنة ونيف وقد يجوز أن يكون فسر هذا الكتاب في صدر عمره لأنه كان في أيام عمرو بن عاص[1]

یحییٰ نحوی نے ارسطو کی کتاب سماع طبیعی (PHYSICS) کی جو تفسیر لکھی ہے اس کے چوتھے مقالہ میں "زمانہ" کی بحث پر ہے ایک مثال دی ہے اور لکھا ہے جیسا کہ ہمارا یہ سنہ جو ۳۴۳ھ قلطیانوسی ہے یہ بات اس پر اشارہ کرتی ہے کہ ہمارے اور یحییٰ نحوی کے درمیان کچھ اوپر تین سو سال ہوئے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے اس کتاب کی اپنی عمر کے ابتدائی حصہ میں شرح کی ہو کیونکہ وہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے زمانہ میں تھا۔

لیکن یہ عبارت مقالہ رابعہ کے بجائے سولہویں مقالے میں ملتی ہے جہاں ۳۴۳ سنہ کے بجائے ۲۴۵ سنہ مذکور ہے اور ۲۴۵ سنہ ۵۲۹ مسیحی کے مطابق ہوتا ہے اور اس سنہ میں سب لوگ یحییٰ النحوی کا بقید حیات ہونا تسلیم کرتے ہیں۔[2]

بہر حال کیسی ہی اعتدال کی زندگی کیوں نہ بسر کی جائے ڈھائی سو سال زندہ رہنا ناقابل یقین ہے اسی لئے ماکس مایرہوف نے "اسکندریہ سے بغداد تک" میں لکھا ہے۔

"اور آج ہم بالیقین جانتے ہیں کہ یہ یونانی عالم جو قیصاریہ میں پیدا ہوا تھا عربوں کی فتح مصر سے تقریباً ایک صدی پہلے مرچکا تھا مگر عرب مصنفین کو اسی پر اصرار رہا ہے کہ عمرو بن العاص فاتح مصر سے اس کا تعلق قائم کریں حالانکہ ان کے یہاں یہ بھی مشہور تھا کہ وہ امونیوس کا شاگرد تھا اور امونیوس پروکلس کا شاگرد تھا۔"[3]

اسی طرح بٹلر نے "عربوں کی فتح مصر" میں لکھا ہے:۔[4]

---

[1] الفہرست الندیم ص ۳۵۶-۳۵۷ [2] التراث الیونانی ص ۷۳ [3] ایضاً ص ۔ [4] بٹلر: ص ۴۰۲

NOW THERE CAN BE VERY LITTLE DOUBT ABOUT THE FORMER POINT; JOHN WAS NOT ALIVE IN 642 I NEED NOT RECAITULATE THE WHOLE PROOF OF THIS STATEMENT. IT IS KNOWN THAT JOHN WAS WRITING AS EARLY AS 540 IF NOT BEFORE THE ACCESSION OF JUSTINIAN IN 527; AND THOUGH HE MAY HAVE SURVIVED FOR A FEW YEARS AT THE BEGINNING OF THE SEVENTH CENTURY, IF HE HAD BEEN ALIVE IN THE YEAR 642 HE WOULD NOT HAVE BEEN LESS THAN 120 YEARS. IT IS THEREFORE CLEAR THAT PHILOPONUS HAD BEEN DEAD FOR SOME THIRTY OR FORTY YEARS WHEN AMR ENTERED ALEXANDRIA*

(اب ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کوئی شک نہیں ہے یحیٰ ۶۴۲ء میں بقید حیات نہیں تھا میرے لئے اس دعوے کے تمام دلائل کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ اگر قیصر جسٹینیان کی تخت نشینی سے پہلے ۵۲۷ء میں نہیں تو کم از کم یحیٰ النحوی ۵۴۰ء میں ضرور تصنیف و تالیف کے اندر مشغول تھا اور ہر چند کہ وہ ساتویں صدی کے آغاز میں کچھ سال زندہ رہا ہو اگر وہ ۶۴۲ء میں زندہ ہوتا تو اس کی عمر ۱۲۰ سال سے کم نہ ہوتی

لہذا یہ ثابت ہے کہ فیلوپونس (یحیٰ النحوی) عمرو بن العاصؓ کے اسکندریہ میں داخل ہونے سے کوئی تیس چالیس سال پہلے مر چکا تھا)

ظاہر ہے جب یحییٰ النحوی فتح مصر (اسکندریہ) سے ایک قرن یا تیس چالیس سال پہلے مرچکا ہو تو حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات کیسی۔ اور جب ملاقات ہی نہیں ہوئی تو امرا اور رؤسا عرب میں فلسفہ کو متعارف کرانے کا کیا سوال۔

(۲) ثانیاً: اگر علی سبیل التنزل فرض کرلیا جائے کہ یہ قصہ صحیح ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یحییٰ النحوی نے مسلمانوں میں فلسفہ کو ہر دلعزیز بنایا یا کسی عقلی موشگافی کی تحریک کو پیدا کیا۔

اوپر اس قصہ کی تین روایتیں گذری ہیں: ابن الندیم کی، ابن القفطی کی اور بیہقی کی روایت تو یقیناً غلط ہے یحییٰ النحوی نہ دیلمی تھا نہ ایران میں اس کی خانقاہ تھی۔ باقی دو روایتوں سے بھی اگر انہیں فرض کرلیا جائے تو بجائے یہ ثابت ہونے کے کہ یحییٰ النحوی نے مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا لگایا یہی ثابت ہوتا ہے کہ فلسفہ مسلمانوں میں قطعاً غیر مقبول ثابت ہوا۔

۱۔ ابن الندیم نے صرف اس قدر لکھا ہے:۔

"وعاش الیٰ ان فتحت مصر علی یدی	(یحییٰ النحوی) اس وقت تک بقید حیات تھا جب کہ
عمرو بن العاص فدخل الیہ واکرمہ	حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو فتح کیا۔ وہ
ورأی لہ موضعاً[1]	اُن کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں نے اُس کا
....	بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں ایک مناسب
....	مقام دیا۔

لیکن اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنے کے بجائے کہ حضرت عمرو بن العاص فلسفہ کے گرویدہ ہوگئے' اسے اُن کے حُسنِ تدبر پر محمول کرنا اقرب الی الصواب ہوگا۔ ان کی سیرت ہمارے سامنے ہے "مکر و دہا" اُن کا امتیازی وصف تھا چنانچہ ابن عساکر نے شعبی سے روایت کیا ہے:

قال دھاۃ العرب اربعۃ معاویہ	عرب سیاست داں چار ہیں: امیر معاویہ حضرت
وعمرو بن العاص والمغیرۃ بن شعبۃ	عمرو بن العاصؓ، مغیرہ بن شعبہ اور زیاد بن ابیہ

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۶۔

وزیاد۔ فاما معاویہ فللحلم والأناة	امیر معاویہ اپنے حلم و بردباری کے لئے اور حضرت
واما عمرو فللمعضلات[1]	عمرو بن العاص مشکل پیچیدگیوں کو سلجھانے کے
....	لئے مشہور ہیں۔

اور اس مزاج کے لوگوں کو فلسفیانہ تدقیق سے کم دلچسپی ہوا کرتی ہے اگرچہ وہ ظاہر یہی کیا کرتے ہیں کہ ان مباحث سے خصوصی ذوق ہے۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ ان کے اس اعزاز و اکرام اور "حسن استماع" میں کوئی سیاسی چال مضمر ہو۔ اس کے لئے فتح عرب سے پہلے کے مصر کی معاشرتی و مذہبی حالت کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ مصر کی اس سے پہلے کی تاریخ بن بالادستی کے خلاف مسلسل نفرت اور مختلف فرقوں کی کشمکش کی ایک اکتا دینے والی داستان ہے۔ چوتھی صدی مسیحی کے ربع دوم سے جو یہ مذہبی مناقشات شروع ہوئے تو آخر تک ختم ہونے کا نام نہیں لیا۔ جس فرقہ کو سیاسی غلبہ حاصل ہو جاتا وہ اپنے مخالفین کو ملعون و خارج از کلیسا قرار دلوا دیتا۔ ان مذہبی نزاعوں نے مصر کی قومی یکجہتی اور سیاسی استحکام کو پارہ پارہ کر دیا تھا اور اسی اندرونی خلفشار کی وجہ سے پہلے اہل فارس اور پھر عرب اُن پر اس آسانی سے قابو پا گئے۔

بہرحال انسی مذہبی تنگ نظری کا شکار یحییٰ النحوی تھا جسے خلقدونیہ کی مذہبی کونسل نے خارج از دین قرار دیا تھا۔ لہٰذا اگر اس مبینہ ملاقات کو صحیح فرض کیا جائے تو اس کی تاویل صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے ایک سیاس (DIPLOMAT) کی طرح ستم رسیدہ اقلیت کو اپنے یہاں بار دیا اور ان کے خطبات و مواعظ کو سننے اور اُن پر اظہار قدر افزائی کرنے کے ذریعے ان کی ہمت افزائی کی تاکہ مفتوحین میں مذہبی تفریق بنی رہے اور وہ نئے فاتحین کے خلاف متحدہ محاذ قائم نہ کر سکیں۔

ب۔ ابن القفطی کا بیان بہت زیادہ مفصل ہے۔ اس نے صرف اس اعزاز و اکرام کا اور گرویدگی کا تذکرہ ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس سارے قصے کا جو شاہکار ہے یعنی "اسکندریہ کے کتب خانہ کے جلانے کا افسانہ" اس کی بھی تفصیل دی ہے۔ چنانچہ اعزاز و اکرام اور گرویدگی کے ذکر کے بعد جو اوپر مذکور ہو چکا ہے وہ

---

[1] تاریخ الخلفاء للسیوطی ص ۱۳۰۔

لکھتا ہے :-

ثم قال له يحيى يومًا انك قد احطت
بحواصل الاسكندرية وختمت على
كل الاصناف الموجودة بها. فاما
مالك به انتفاع فلا اعارضك فيه
واما مالا نفع لكم به فنحن اولىٰ به.
فامر بالافراج عنه فقال له عمرو وما
الذي تحتاج اليه؟ قال كتب الحكمة
في خزائن الملوكية وقد اوقعت الحوطة
عليها ونحن نحتاجون اليها ولا نفع
لكم بها فقال له ومن جمع هذه
الكتب وما قصتها[1] . . . . . .
. . . .
. . . .

پھر ایک دن یحییٰ النحوی نے اُن سے کہا آپ نے
پورے اسکندریہ پر پہرہ بٹھا دیا ہے اور وہاں
کی جملہ موجودات پر مہر لگادی ہے۔ تو جو چیز آپ کے
فائدہ کی ہے اس کے لئے ہم آپ سے کچھ نہیں
کہتے البتہ جو چیز آپ کے لئے بے کار ہے تو پھر
اُس کے ہم زیادہ مستحق ہیں لہٰذا آپ اس پرسے
پہرہ اٹھانے کا حکم دیدیجئے۔ حضرت عمرو بن العاصؓ
نے دریافت کیا وہ کیا چیز ہے جس کی تمہیں ضرورت
ہے تو یحییٰ النحوی نے کہا شاہی کتب خانہ کی
حکمت و فلسفہ کی کتابیں جن پر آپ نے پہرہ لگا
دیا ہے اور ہم اس کے حاجتمند ہیں اور آپ کے
لئے وہ بے کار ہیں تو انھوں نے پوچھا۔ ان کتابوں
کو کس نے جمع کیا اور ان کا کیا واقعہ ہے۔

اس پر یحییٰ النحوی نے اس مشہور لائبریری کا قصہ سنایا کہ کس طرح بطلیموس فیلاڈلفیوس نے اس کی بنیاد ڈالی اور کس طرح بعد (یحییٰ کے زمانہ تک) اس میں اضافے ہوتے رہے۔ اسے سنکر حضرت عمرو بن العاصؓ کو بڑا تعجب ہوا۔

اور پھر :-

قال لا يمكنني ان امر فيها الا بعد استئذان
امير المؤمنين عمر بن الخطاب وكتب
الى عمر وعرفه قول يحيى الذي ذكرناه

حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا میرے لئے اس
معاملہ میں حکم جاری کرنا ناممکن ہے مگر امیر المؤمنین
حضرت عمر بن الخطابؓ سے اجازت لینے کے بعد

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۲۔

واستأذنه ما الذی یصنع بها فوجّه
علیه کتاب عمر یقول فیه واما
الکتب التی ذکرتها فان کان فیها
ما یوافق کتاب الله ففی کتاب الله
عنه غنی وان کان فیها ما یخالف
کتاب الله فلا حاجة الیها فتقدم
باعدامها فشرع عمرو بن العاصؓ
فی تفرقتها علی حمامات الاسکندریة
واحرقها فی مواقدها وذکرت
عدة الحمامات یومئذ وانسیتها
وذکروا انها استنفدت فی مدة
ستة اشهر فاسمع ما جری
واعجب[۱] . . . .
. . . .
. . . .

اور انھوں نے حضرت عمرؓ کو ایک خط لکھا جس میں
یحییٰ النحوی کا سارا ہوا پورا قصہ درج کیا اور
ان سے ہدایت طلب کی کہ اس بارے میں کیا کیا
جائے۔ پس ان کے پاس حضرت عمرؓ کا خط آیا جس میں
لکھا تھا: رہیں وہ کتابیں جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو
اگر ان کا مضمون کتاب اللہ کے موافق ہے تو ہمارے
لئے صرف اللہ کی کتاب کافی ہے اور اگر اس میں
کتاب اللہ کے خلاف لکھا ہے تو ہمیں ان کی کوئی
ضرورت نہیں۔ لہٰذا انھیں برباد کردو۔ پس حضرت
عمرو بن العاصؓ نے انھیں اسکندریہ کے حماموں
میں تقسیم کرنا شروع کردیا اور انھیں حماموں کی بھٹیوں
میں جلوا دیا۔ اس وقت جتنے حمام تھے ان کی تعداد
بتائی گئی تھی مگر میں بھول گیا۔ اور لوگ کہتے ہیں کہ
چھ ماہ تک یہ کتابیں جلتی رہیں۔ پس اس واقعہ کو
سنو اور تعجب کرو۔

اس افسانہ کا سر اور پیر دونوں دروغ بافی کے بدترین نمونے ہیں کیونکہ جیسا کہ بٹلر اور دوسرے ماہرین فن کی تصریحات اوپر مذکور ہوئیں نہ حضرت عمرو بن العاصؓ سے یحییٰ النحوی کی ملاقات ہوئی تھی اور نہ ان کے داخلے کے وقت شاہی لائبریری اسکندریہ میں باقی تھی جسے یا تو دو تین سو سال پہلے مسیحی تعصب و تنگ نظری نے جلا کر خاک سیاہ کر ڈالا تھا یا جو بہت پہلے قسطنطنیہ میں منتقل ہو چکی تھیں چنانچہ برنٹیا جو اسکندریہ کی قدیم تاریخ کا ماہر خصوصی سمجھا جاتا ہے، لکھتا ہے:۔

۱؎ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۳۔

یہ بات مشکل ہے بلکہ شاید ناممکن بھی کہ ہم چوتھی صدی مسیحی کے اختتام کے بعد اسکندریہ میں کسی واقعی لائبریری کا وجود فرض کر سکیں ؎[۱]۔"

اسی طرح کریفٹن ملنی (CRAFTON MILNE) لکھتا ہے۔

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کے موجود ہونے کا ثبوت نہیں تھا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت کی ہو ؎[۲]۔"

لیکن اس مختصر مقالے کا موضوع "کتب خانہ اسکندریہ کے جلانے" کے افسانہ پر تبصرہ کرنا نہیں ہے۔ فرض کیجئے "اُختلاق اکاذیب" کا یہ شاہکار صحیح تھا تو اس سے اس کے سوا اور کیا ثابت ہو سکتا ہے کہ قدیم ترین فلسفی جس سے مسلمانوں کا سابقہ ہوا وہ اُن میں کسی پائدار اور دیرپا عقلی تحریک کی بنیاد ڈالنا تو درکنار، اسلام کی اجتماعی فکر کو آشنا بھی ہوا نہ کر سکا کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم اپنے ہی واسطے فلسفہ کے مطالعہ کے لئے اسکندریہ کی لائبریری سے استفادہ کی اجازت لے لیتا۔

پھر مسلمانوں نے اپنی مبینہ "حکمت دشمنی" کا ثبوت تو بعد میں دیا۔ اس سے پہلے ہی اس فلسفی کو یقین ہو چکا تھا کہ اس کی تنے دن کی جہالت و ہم نشینی بھی ان مسلمانوں میں کسی عقلی ہوشمندی کی تحریک پیدا نہیں کر سکی۔ اس لئے ایسے لوگوں کے لئے علم و حکمت کے جواہر پارے بے کار ہیں اور بجائے اس کے کہ ان کی تولیت میں علوم الاوائل کے ان نوادر کو دیمک کھا کھا کر ختم کریں، یہ لائبریری اُسے اور اُس کے ہم مذاق حکماء ہی کو دے دی جائے جو اس کی قدر کر سکتے تھے اسی وجہ سے اس نے کہا تھا۔

"فاما مالک به انتفاع فلا اعارضک واما ما لا نفع لکم به فنحن اولیٰ به۔"

۱؎ EV. BRECCIA: ALEXANDREA AD AEGYPTUM P. 49
بحوالہ التراث الیونانی ص ۱۴۱۔

۲؎ J. CRAFTON MILNE: HISTORY OF EGYPT UNDER ROMAN RULE, P. 95

اگر یحییٰ النحوی نے حضرت عمرو بن العاصؓ اور دیگر عربوں میں فلسفہ و حکمت کا شوق پیدا کر دیا ہوتا یا اُسے امید ہوتی کہ یہ نو متمدن بادیہ نشین مستقبل میں یونانی عقلیات سمجھنے کی زحمت گوارا کریں گے تو وہ اس لائبریری کو "مالا نفع لکم بہ" سے تعبیر نہ کرتا، بلکہ انھیں اس سے استفادہ کا شوق دلاتا۔

غرض عہدِ خلافت راشدہ (۱۱ھ - ۴۰ھ) میں تنہا مثال یحییٰ النحوی کی ہے جس سے مسلمانوں کا سابقہ بتایا جاتا ہے۔ مگر تاریخی تنقید کی کسوٹی پر کسنے سے یہ قصہ افسانہ ثابت ہوتا ہے اور اگر تاریخی حقیقت بھی ثابت ہو تو اس سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خواہ یحییٰ النحوی نے کوشش کی ہو یا نہ کی ہو یونانی عقلیات مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکی۔

فقہی احکام میں تخفیف وسہولت کے

چند اسباب

(از: مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دارالعلوم معینیہ اجمیر شریف)

ذیل میں چند وہ اسباب بیان کئے جاتے ہیں، جن سے احکام میں تخفیف وسہولت کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اور نت نئے حالات ومسائل کا حل تلاش کرنے میں بھی ان سے بڑی حد تک مدد ملتی ہے۔

فقہاء نے الٰہی پالیسی، اور عمومی مقاصد کے تحت اس قسم کے آٹھ اسباب بیان کئے ہیں (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ "جبر وزبردستی" (۴) نسیان "بھولنا" (۵) جہل "لاعلمی" (۶) عسر "مشکل اور دشواری میں پڑجانا" (۷) عموم البلویٰ "عام طور پر لوگوں کا مبتلا ہونا" (۸) نقص (قدرتی طور پر کمی)

ہر ایک کی تفصیل یہ ہے۔

سفر کی وجہ سے شرعی سہولتیں

۱۔ سفر کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں سے متعلق رخصت اور سہولتیں درج ذیل ہیں۔

(۱) شرعی سفر۔ یہ کم از کم ۴۸ میل کا ہوتا ہے اتنی دور کی مسافت کا ارادہ کرکے چلنے سے مسافر کو وہ تمام سہولتیں حاصل ہوجاتی ہیں جو الٰہی شریعت نے اُسے عطا فرمائی ہیں مثلاً بجائے چار رکعت کے دو رکعت نماز پڑھنے کی اجازت ہوتی ہے، سنتوں کی تاکید ختم ہوجاتی ہے۔ روزہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے، موزہ پر تین دن اور تین رات تک مسح کرتے رہنا جائز ہوتا ہے اور قربانی اس کے ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔

(ب) عام کاروباری سفر۔ اس میں مذکورہ لمبی مسافت کی قید نہیں ہے بلکہ انسان اپنے روزمرہ کے کاروبار کے سلسلہ میں وطن سے کچھ دور نکل جاتا ہے اور جلد ہی واپس آتا ہے۔ اس سفر کی رخصتوں میں جمعہ، عیدین اور جماعت کے ترک کی اجازت۔ پانی ایک میل دور ہونے کی صورت میں تیمم کا جواز اور جانور پر سوار نوافل پڑھنے کی اجازت وغیرہ شامل ہیں۔

مرض کی وجہ سے شرعی سہولتیں | (۲) مرض کے حالات کی رخصتیں فقہی احکام میں بہت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔ وضو اور غسل کرنے میں مرض بڑھ جانے یا اس کے دیر میں اچھے ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے۔ مرض کی حالت میں بیٹھ کر لیٹ کر اشارہ کے ذریعہ جس طرح بھی سہولت ہو نماز پڑھنا جائز ہے۔ روزہ کے دنوں میں روزہ نہ رکھنا مرض کی وجہ سے اعتکاف سے باہر ہو جانا حج میں اپنا قائم مقام شخص بھیجدینا وغیرہ سب کی گنجائش ہے۔

اسی طرح بہت سی ممنوع چیزیں بھی مرض کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں۔ مثلاً نجس چیزوں اور شراب وغیرہ سے علاج کرنا حلق میں کوئی چیز پھنس جائے تو حرام حلال جس کے ذریعہ بھی ممکن ہو گلو خلاصی کرنا۔ ڈاکٹر اور حکیم کو ان مقامات کا معائنہ کرنا جن کے دیکھنے کی عام حالت میں اجازت نہیں ہوتی۔

البتہ اس اجازت کو بلا ضرورت کام میں لانا یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرنا یا غلط استعمال کرنا یہ سب صورتیں ممنوع ہیں۔ الٰہی شریعت کی جو رخصتیں اور سہولتیں ضرورت کی بنا پر ہوتی ہیں وہ بس ضرورت ہی کی حد تک معتبر ہوتی ہیں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہوتی ہے۔

جبر و زبردستی کی قسمیں | (۳) اکراہ "جس کام کو کرنا نہ چاہے اس کے کرنے پر زبردستی مجبور کیا جائے"۔

فقہاء نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) جس شخص پر زبردستی کی گئی ہے اس کو اس طرح مجبور و بے بس بنا دیا جائے کہ اس کی رضامندی اور اختیار کا سوال ہی نہ باقی رہے یہ حالت اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ کہنا نہ ماننے میں قتل کرنے یا کسی عضو کو تلف کر دینے کا اندیشہ ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنی جان یا عضو کے تلف کو برضا و رغبت نہ منظور کریگا اور نہ ہی اپنے قصد و اختیار سے اس صورت حال کو گوارا کرنے کے لئے تیار ہوگا۔

(ب) جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ نہ ہو لیکن کہنا نہ ماننے کی صورت میں عرصۂ دراز تک قید وبند میں رہنے کی مشکلات ہوں۔ اس حالت میں رضامندی بیشک نہیں پائی جاتی ہے لیکن اختیار بہرحال باقی رہتا ہے نیز مجبوری یا بے بسی کی پہلی جیسی حالت نہیں پائی جاتی ہے۔

(ج) جس شخص پر زبردستی کی جارہی ہے خود اس کے قید وبند میں رہنے کا سوال نہ ہو بلکہ اس کے عزیز قریب باپ بیٹے وغیرہ کے لئے قید وبند کی صعوبتیں درپیش ہوں۔ اس کا درجہ دوسری قسم سے بھی کمتر ہے۔ اس میں رضامندی اور اختیار دونوں باقی رہ سکتے ہیں۔

جبروزبردستی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی ہے	فقہاء کے نزدیک جبروزبردستی کی کوئی قسم بھی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی ہے بلکہ شرعی احکام کا مخاطب ومکلف ہر صورت میں وہ باقی رہتا

ہے البتہ موقع ومحل کے لحاظ سے تخفیف وسہولت کی شکلیں نکالدی جاتی ہیں جن کی اصولی رنگ میں تفصیل یہ ہے۔

جبروزبردستی (۱) قول میں ہو (۲) یا فعل میں ہو یعنی کسی بات کے کہنے پر انسان کو مجبور کیا جائے یا کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے۔ جن صورتوں میں انسان دوسرے شخص کا آلہ بن سکتا ہے ان میں یہ دوسرا شخص ہی ذمہ دار قرار دیا جائے گا جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ بری الذمہ ہوگا مثلاً کسی شخص کو کسی کے مارڈالنے پر یا کسی کا مال تلف کردینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے قتل کردیا یا مال ضائع کردیا تو قصاص دیت (جان کا تاوان) اور مال کا تاوان زبردستی کرنے والے پر ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورتیں اقوال میں نہیں پائی جاسکتی ہیں کیونکہ دوسرے شخص کی زبان سے کلام نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح بہت سے کام بھی ایسے ہیں جن میں انسان دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے اس فرق کے لحاظ سے فقہاء نے اقوال وافعال کی درج ذیل تقسیم کی ہے

اقوال وافعال میں احکام کی تفصیل	(۱) وہ بات اگر ایسی ہے جس کو شرعی لحاظ سے قابل اعتبار بنانے کے لئے قائل کی رضامندی ضروری نہیں ہے صرف زبان سے نکالدینا ہی کافی ہے نیز کہنے کے

بعد وہ بات کالعدم (داثر کا زوال) نہ ہوسکتی ہو تو زبردستی کہنے پر بھی وہ بات واقع ہو جائے گی مثلاً نکاح،

طلاق. طلاق کے بعد دوبارہ رجوع وغیرہ معاملات ایسے ہیں جن میں کہنے والے کی رضامندی وغیرہ رضامندی کو دخل نہیں ہے اور نہ ہی کہنے کے بعد وہ کالعدم ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جان کے بدلے کسی کی جان بخشی (قصاص سے معافی) یمین (قسم) نذر (منت) بیوی کو کسی محرم کے ساتھ تشابہت دینا یا باہمی تعلقات نہ رکھنے کی قسم کھانا وغیرہ امور بھی فقہاء کے نزدیک اسی قسم میں داخل ہیں یعنی جبر و زبردستی سے بھی مذکورہ امور واقع ہو جائیں گے

(۲) وہ بات اگر ایسی ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور قائل کی رضامندی پر موقوف ہے (بغیر رضامندی کے وہ بات نہیں ہو سکتی ہے) جیسے خرید و فروخت یا کرایہ پر دینے کا معاملہ ہے ان معاملات میں عمل درآمد کے لئے قائل کی رضامندی ضروری ہے جبر و زبردستی سے یہ واقع تو ہو جائیں گے لیکن فاسد ہوں گے۔ جبر کی حالت کے بعد اگر وہ باقی رکھنا چاہے تو رکھ سکتا ہے ختم کرنا چاہے تو ختم کر سکتا ہے۔

فعل (کام) کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کسی ایسے کام کے کرنے پر زبردستی کی گئی جو عموماً دوسرے کے آلہ سے نہیں ہوتا ہے مثلاً کھانا پینا ظاہر ہے کہ دوسرے کے منہ سے خود کھانے پینے کا تصور ہی نہیں ہو سکتا ہے یا کسی کے جبر کرنے سے اخلاق سوز حرکت کا ارتکاب کہ اس میں بھی دوسرے کو دخل نہیں ہوتا ہے انسان خود ہی اپنے جسم سے مرتکب ہوتا ہے ان صورتوں میں ذمہ دار وہی شخص قرار پائے گا جس پر زبردستی کی گئی ہے روزہ کی حالت میں کھائے گا تو روزہ کھلانے والے کا نہیں فاسد ہوگا بلکہ کھانے والے کا فاسد ہوگا جرم و بدکاری کے ارتکاب میں سزا مرتکب پر جاری ہوگی حکم دینے والے پر نہ ہوگی البتہ جن صورتوں میں تاوان کی نوبت آئے کہ مثلاً دوسرے کا کھانا کھانے پر زبردستی کی گئی ہو تو یہ تاوان زبردستی کرنے والے کو دینا پڑے گا۔

(۲) جس کام میں دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے جیسے کسی کو مار ڈالنا کسی کا مال ضائع کر دینا وغیرہ اس قسم کی صورتوں میں کرنے والا شخص بری الذمہ ہوگا اصل مجرم زبردستی کرنے والا ہی سمجھا جائے گا جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اس لئے کہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے کی گردن پر چھری پھرا دینا کسی کے ہاتھ سے بندوق چلا دینا کہ جس سے دوسرے کا خاتمہ ہو جائے یا ہاتھ پکڑ کر مال تلف کرنے پر لگا دینا وغیرہ ایسی صورتیں ممکن الوقوع ہیں کہ اس طرح انسان دوسرے کے آلہ کو استعمال کر کے نقصان کر دے اور

یہ شخص جبر و زبردستی کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہوا۔

رخصت وسہولت اثرات ونتائج کے لحاظ سے ہیں

جبر واکراہ کی موجودہ صورتوں میں الٰہی شریعت نے اثرات ونتائج کے لحاظ سے رخصت وسہولت کی شکلیں مرتب کی ہیں یعنی جن صورتوں کا اثر خود انسان کی ذات تک محدود ہوتا ہے ان میں کافی وسعت اور فراخ حوصلگی سے کام لیا ہے اور جن کا اثر دوسروں تک سرایت کرتا ہے ان میں تنگی اور حد بندی زیادہ پائی جاتی ہے ظاہر ہے کہ ضررِ لازم اور ضررِ متعدی کے فرق کو کسی صورت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ فقہاء کے نزدیک اسی اصول کے تحت جبر واکراہ کی بعض صورتوں پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے مثلاً

(۱) کسی شخص کو بدکاری پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس فعل کے کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس میں نسب کی خرابی اور بچہ کے لئے گوناگوں پریشانیاں ایسی ہیں کہ جن کا اثر کہیں سے کہیں پہنچتا ہے اس بناء پر ایک لحاظ سے یہ فعل "قتلِ نفس" کی مرادف ہے۔

(۲) کسی شخص کے قتل پر یا عضو کے کاٹنے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے بچانے کے لئے دوسرے کی جان وعضو سے کھیلنا الٰہی پالیسی اور احترامِ انسانیت کے منافی ہے یہاں تو خود کو فنا کر کے دوسروں کے لئے بقاء کا سامان فراہم کرنے کے فلسفہ پر عمل درآمد کا حکم ہے نہ یہ کہ دوسروں کو فنا کر کے خود کو باقی رکھا جائے۔

بعض وہ صورتیں جن میں رخصت ہے یہ ہیں۔

(۱) مردار اور حرام چیز کے کھانے پر زبردستی کی جائے تو جان بچانے کے لئے اُن کا استعمال ضروری ہے اگر استعمال نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو الٰہی شریعت میں وہ مجرم گردانا جائے گا ایک طرف جان کا بچانا فرض ہے اور دوسری طرف ان چیزوں کا ضرر پہلی صورتوں جیسا متعدی بھی نہیں ہے اس بناء پر اس رخصت پر عمل نہ کرنا بھی جرم ہے۔

(۲) کلمۂ کفر کہنے پر زبردستی کی جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس بات کی اجازت ہے کہ زبان سے کہدے اگر نہ کہا اور قتل کر دیا گیا تو مجرم نہ ہوگا بلکہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔ ان دونوں

صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں جبر و اکراہ کی وجہ سے فعل کی حرمت ہی ختم ہوگئی تھی اب وہ فعل بجائے حرام کے مباح بن گیا تھا ظاہر ہے کہ مباح کے استعمال سے رکنا اور اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا جرم و گناہ کا موجب ہے۔ اور دوسری صورت میں فعل کی حرمت بدستور قائم تھی جبر و اکراہ کی وجہ سے حفاظت نفس کی خاطر رخصت دے دی گئی تھی اس رخصت پر عمل نہ کرنے سے حرمت کا احترام کیا اور عزیمت پر عمل کیا اس بنا پر اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔

نسیان کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۴) نسیان (بھول جانا)

بھول کر بے محل بات یا کام کرنے سے گناہ نہیں ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی درج ذیل حدیث میں یہی مراد ہے۔

ان اللّٰہ تعالیٰ وضع عن امتی الخطا والنسیان	اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان اٹھادیا ہے۔

رہی یہ بات کہ اس کا تدارک بھی واجب نہ ہو نسیان کی حالت میں بس جو ہوگیا وہ ہوگیا اس لحاظ سے الٰہی شریعت میں نسیان کوئی عذر نہیں ہے چنانچہ فقہاء کے نزدیک تدارک کی تفصیل یہ بیان کی جاتی ہے۔

(۱) نسیان کی وجہ سے کسی حکم پر عمل درآمد نہ ہوسکا تو بعد میں اس کی قضا واجب ہے نماز پڑھنا بھول گیا یا روزہ زکوٰۃ حج کفارہ نذر (منت) وغیرہ کی ادائیگی یاد نہ رہی تو ان سب صورتوں میں قضا واجب ہے البتہ گناہ نہ ہوگا۔

(۲) نسیان کی وجہ سے کسی ایسے کام کا ارتکاب کرلیا جس کی ممانعت تھی تو اللہ تعالیٰ اس پر سزا نہ دیں گے لیکن عدالتی فیصلہ سے نجات نہ مل سکے گی۔ مثلاً بھول کر کسی کا مال ضائع کردیا تو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا اتنی رعایت ضرور ہے کہ عدالت حتی الامکان سزا سے گریز کرے گی بشرطیکہ نسیان کا ثبوت فراہم ہوجائے۔

(۳) جن امور میں شرعی لحاظ سے زبان سے صرف الفاظ نکال دینا کافی ہے بھول کر ان کے

کرنے سے بھی وہ امور واقع ہو جائیں گے مثلاً یمین (قسم) طلاق کہ ان میں جان بوجھ اور بھول دونوں برابر ہیں

(۴) جس فعل میں نسیان ہوا ہے اگر اس کی ایسی حالت ہے کہ وہ حالت خود ہی یاد دلانے والی بنتی رہتی ہے تو بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل ہو جائے گا مثلاً نماز میں کھا پی لیا یا کلام کیا تو چونکہ نماز کی حالت ایسی نہیں ہے کہ بالعموم انسان کو یاد نہ رہے نیز کھانے پینے وغیرہ کا داعیہ بھی اس میں نہیں پایا جاتا ہے اس بنا پر نماز باطل ہو جائے گی۔

(۵) اگر وہ فعل ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات یاد نہیں رہتا ہے اور داعیہ بھی پایا جاتا ہے تو اس صورت میں بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل نہ ہوگا۔ مثلاً روزہ کی حالت کہ اس میں کھانے پینے کی طرف رغبت موجود رہتی ہے اور بسا اوقات انسان کی نظر سے روزہ اوجھل بھی ہو جاتا ہے اس بنا پر روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہ باطل ہوگا اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو وہ ذبیحہ درست ہو جائے گا کیونکہ کبھی تو انسان پر ہیبت طاری ہو جاتی ہے اور کبھی طبعاً ذبح کرنے سے انقباض ہوتا ہے یہ باتیں ایسی ہیں کہ یاد دلانے والی نہیں کہی جا سکتی ہیں۔

جہل (لاعلمی) کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۵) جہل (لاعلمی) کی فقہاء نے کئی قسمیں بیان کی ہیں اور حتی الامکان سہولت کی صورتیں نکالی ہیں۔

(۱) اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید و رسالت وغیرہ) سے لاعلمی دنیوی اور عدالتی مواخذہ سے بری کر دے گی لیکن اخروی مواخذہ سے برأت نہ ہو سکے گی ایک غیر مسلم اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بنیادی تعلیمات سے واقفیت حاصل کر کے اس پر عمل پیرا ہو اس کے باوجود اگر وہ لاعلم رہتا ہے تو دنیوی معاملات میں وہ معذور سمجھا جائے گا کیونکہ الٰہی شریعت نے دین کے معاملہ میں جبر و زبردستی کی کوئی شکل بھی برداشت نہیں کی ہے

(۲) جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو وہاں اصل صورت سے لاعلمی بھی عذر قرار پائے گی مثلاً کسی نے سمجھا کر پچھنا لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے پھر جان بوجھ کر کھا پی لیا تو روزہ کا کفارہ نہ واجب ہوگا کیونکہ بعض تصریحات فساد کی مؤید بھی پائی جاتی ہیں اسی بنا پر امام اوزاعیؒ کا مسلک ہے کہ روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن چونکہ زیادہ تر رجحان عدم فساد کا ہے اس لئے وہی اصل مسئلہ قرار پائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جہاں حقیقۃً اجتہاد کی گنجائش ہو لیکن نصوص صریحہ کی موجودگی میں جہاں اس کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد اور پھر اصل مسئلہ سے لاعلمی دونوں عذر نہ ہوں گے۔

(۳) دار الحرب میں کسی مسلمان کی الٰہی شریعت سے لاعلمی بھی بڑی حد تک عذر ہو گی بشرطیکہ تعلیم کی سہولتیں وہاں نہ میسر ہوں۔ دار الاسلام میں یہ لاعلمی عذر نہیں ہے۔

اس حکم میں نکاح کی وہ صورتیں بھی داخل ہیں جن میں لڑکی کے اصل سرپرست والد اور دادا کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار ان کی اطلاع اور علم میں لائے بغیر نکاح کا رشتہ قائم کر دے تو علم کے بعد نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ اختیار اس وقت بھی باقی رہے گا جب کہ والد اور دادا کی طرف سے خود غرضی اور ذاتی مفاد کا تجربہ ہوا ہو، وہ رشتہ کرنے میں اپنے مفاد کی خاطر لڑکی کا مفاد نظر انداز کر دیں۔

عسر اور عموم البلویٰ کی تفصیل

(۶ و ۷) عسر "مشکل و دشواری پیش آنا" اور عموم البلویٰ "روزمرہ کی زندگی میں عام طور پر اس سے سابقہ پڑنا اور احتیاط دشوار ہونا"، یہ دونوں حالتیں بھی الٰہی شریعت میں تخفیف و سہولت کا سبب ہیں کیونکہ الٰہی پالیسی یہ ہے

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ — اللہ تعالیٰ کسی کی حیثیت سے زیادہ اس کو تکلیف نہیں دیتا ہے۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ — اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا ہے۔

فقہاء نے اس سلسلہ میں کافی وسعت اور فراخی سے کام لیا ہے اور مشکل و دشواری کو دیانتداری کے ساتھ پرکھ کر مسائل کا استنباط کیا ہے، ذیل میں چند وہ مسائل ذکر کئے جاتے ہیں جن سے اس الٰہی پالیسی کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے نیز ان کے ذریعہ استدلال و استنباط کی راہیں ہموار ہوتی ہیں۔

تخفیف و سہولت کی چند صورتیں

پاکی ناپاکی سے متعلق چند مسائل یہ ہیں۔

نجاست و گندگی کی غلاظت اور خفت کی طرف تقسیم کی گئی اور دونوں کی حیثیت کے لحاظ سے ایک مخصوص مقدار کی معافی دی گئی۔

مچھر پسو کا خون، سرگین، گوبر، کبوتر، چڑیا وغیرہ کی بیٹ کپڑے یا بدن کو لگ جائے تو معاف ہے اسی طرح پیشاب کے وہ چھینٹے جو نہایت باریک "سوئی کے ناکے جیسے" ہوتے ہیں. ناپاک چیزوں کا دھواں اور ان کا پیشاب و پاخانہ بھی معاف ہے جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا ہے۔

جس نجاست کا اثر دھونے کے باوجود نہ زائل ہو ایسے ہی جو نجاست جل کر راکھ ہو جائے یا نجس چیز کے اجزاء کپڑے و بدن کو لگ جائیں سب پاک ہوں گے۔

چوہے کی ایک آدھ مینگنی دودھ میں گر جائے اور ٹوٹنے سے پہلے نکال لی جائے۔ صاحب عذر آدمی جب کبھی نجاست دھوئے فوراً نکل آئے اور کپڑے کو خراب کر دے۔ غسل خانہ کی دیواریں جو ناپاک ہوں اور ان سے لگ کر پانی ٹپکے۔ عمارت کے لئے وہ "گارا" جس میں مٹی یا پانی ناپاک ہو۔ بازار میں پانی کا چھڑکاؤ ہو اور اس سے پاؤں بھیگ جائیں وغیرہ۔

اور اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں "عموم البلویٰ" اور مشقت کی وجہ سے پاکی اور معافی کا حکم دیا گیا ہے۔

ان کے علاوہ دوسری قسم کی چند رخصتیں اور سہولتیں یہ ہیں۔

گھر رہنے کی حالت میں بھی موزوں پر مسح کی اجازت ہے۔ پانی کی طہارت میں ظن غالب کا گمان ہے جبکہ کوئی قرینہ ناپاکی کا نہ ہو۔ سخت آندھی و بارش کی وجہ سے جماعت ترک کرنے کی اجازت ہے عورت کے مخصوص دنوں کے نماز کی قضا نہیں ہے۔ ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہے تو نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

اضطرار (بیقراری) کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے حرام حلال سب کا استعمال جائز ہے۔

ولی (متولی) اور وصی کو اپنے کام اور محنت کی مقدار یتیم کے مال سے اجرت لینا جائز ہے۔

خارش کے دفعیہ کے لئے یا جنگ کے موقع پر اگر ضرورت ہو تو ریشم کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔

بیع سلم (جس میں سودا موجود نہ ہو) خیار شرط (کسی شرط پر خریداری کا معاملہ موقوف ہو) خیار رویت (دیکھنے کے بعد واپسی کا اختیار) خیار عیب وغیرہ کی اجازت اقالہ (واپسی) حوالہ (کسی دوسرے پر اتار دینا) رہن، ضمان، قرض، شرکت، وکالت، کھیت کو بٹائی پر دینا یا لگان پر دینا وغیرہ اس قسم کے معاملات بھی اسی میں داخل ہیں۔ بالغہ عورت ولی کے بغیر بھی نکاح کر سکتی ہے۔ نکاح کے گواہوں میں عدالت کا کوئی اونچا معیار مقرر نہیں ہے۔

ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت میں بھی ہو سکتا ہے۔ طلاق خلع وغیرہ کی صورتوں کا جواز وغیرہ سب سہولت کی غرض سے ہیں۔

مرضِ موت میں ثلث (تہائی) کی وصیت جائز ہے تہائی سے زیادہ کرنے میں ورثار کا نقصان ہے اس لئے زیادہ کی اجازت نہیں ہے غرضیکہ فقہ کے ذخیرہ میں روزمرہ کی زندگی سے متعلق بہت سے مسائل ہیں جن میں مشقت کا دفیعہ اور عموم البلویٰ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

نقص کی وجہ سے احکام میں رعایت — (۸) نقص (کمی) اس میں تمام وہ عوارض داخل ہیں جو آفتِ سماوی کی وجہ سے یا قدرتی طور پر انسان کو پیش آئیں اور انسان کو دخل نہ ہو مثلاً جنون بیہوشی۔ نیند۔ کمسنی۔ عورتوں کے مخصوص دن وغیرہ۔ الہٰی شریعت نے ان سب میں سہولت ورعایت کی صورتیں نکالی ہیں اور مقصد مشقت کا دفیعہ نیز عام ابتلا کی وجہ سے دشواری کا ازالہ ہے۔ اس طرح مجموعی حیثیت سے شرعی تخفیف وسہولت کی سات قسمیں بنتی ہیں:۔

(۱) عذر پائے جانے کے وقت حکم ہی کو ساقط کر دیا جائے۔ بیہوشی کی حالت میں نماز کا ساقط ہو جانا اسی قبیل سے ہے۔

(۲) حکم میں تخفیف کر دی جائے جیسے سفر کی حالت میں قصر (چار کی جگہ دو رکعت) کی اجازت ہے۔

(۳) ایک حکم کی جگہ اس کے قائم مقام دوسرا حکم رکھدیا جائے وضو اور غسل کی جگہ تیمم کی اجازت کا تعلق اسی سے ہے۔

(۴) کسی حکم کو مقدم کر دیا جائے جیسے عرفات میں عصر کی نماز ظہر کے وقت پڑھنے کا حکم ہے اور سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کا جواز ہے۔

(۵) کسی حکم کو مؤخر کر دیا جائے مزدلفہ میں مغرب کی نماز عشار کے وقت پڑھنے کا حکم ہے۔ مریض اور مسافر کے لئے روزہ مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔

(۶) رخصت دیدی جائے حلق میں کوئی چیز پھنس جائے۔ اور نگلنے کی صورت نہ بن سکے تو شراب کے ذریعہ اس کا نگلنا جائز ہے۔

(۷) حکم میں ترمیم کر دی جائے جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم خوف کی حالت میں کہ اس وقت نماز کے نظم میں مقررہ ترمیم کی اجازت ہے۔

ذکرِ ناصر مصحفیؔ

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ یونیورسٹی لائبریری دہلی)

(۷)

سعادت خاں ناصر نے خوش معرکۂ زیبا[1] میں، عبدالغفور نسّاخ نے سخن شعرا[2] میں، عبدالحیٔ صفا بدایونی نے شمیم سخن[3] میں اور سید اصغر حسین امروہوی نے تاریخ اصغری میں بھی مانی ہی لکھا ہے۔ ان راویوں میں سے آخری تین کے لئے کہا جا سکتا ہے کہ ان کا ماخذ "سراپا سخن" ہی ہے۔ اصغر حسین نے تو حوالہ بھی دیا ہے:

"شیخ غلام ہمدانی... مصحفی تخلص، شاگرد میاں مانی کے تھے... جیسا کہ تذکرۂ سراپا سخن مؤلفہ میر حسن علی لکھنوی (کذا) اس کا شاہد حال ہے۔"[4]

لیکن تلمذ کے سلسلے میں محسن کی یہ روایت قابلِ قبول نہیں ہو سکتی جب تک کوئی قدیم ترین سند نہ ملے۔ امیر احمد علوی کے بیان کا جو طویل اقتباس ہم نے اوپر درج کیا سرسری نظر میں اس پر کئی تنقیحات قائم ہوتی ہیں جنھیں مقتبسہ عبارت میں ہندسے لگا کر تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اور یہاں ان کی صراحت کی جاتی ہے:

(۱) تذکرۂ سراپا سخن کا حوالہ علوی صاحب نے اصل کتاب سے رجوع کئے بغیر درج کر دیا ہے ورنہ ان کا ماخذ دراصل آبِ حیات ہے۔ سراپا سخن کے مؤلف نے مختلف نام لکھا ہے۔

(۲) یہ نہیں بتایا کہ تلمذ کی یہ روایت "پایۂ اعتبار سے ساقط" کیوں ہے؟ اس کی تردید کے لئے کافی ثبوت کی ضرورت تھی۔

---

[1] سعادت خاں ناصر کے "خوش معرکۂ زیبا" کا ایک قلمی نسخہ لکھنؤ یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے۔ (کیٹلاگ مشرقی مخطوطات/۱۲ (۵۹۱۶)) [2] نسّاخ: سخن شعرا/۴۴۰ (۱، ۱۸۰۶) [3] صفا: شمیم سخن/ [4] اصغر حسین: تاریخ اصغری/۱۲۹۔

(۳) اگر امانی ۱۱۸۱ھ میں مرشد آباد چلے گئے تھے تو مصحفی سے ان کی ملاقات کا امکان ہی نہیں۔ مصحفی ۱۱۸۶ھ سے پہلے دہلی کبھی نہیں آئے۔ اس کے شواہد گزشتہ صفحات میں پیش کئے جا چکے ہیں۔

(۴) "مصحفی کم سنی میں تحصیل علم کے لئے دہلی آئے" یہ غلط ہے۔ اوّل تو وہ کم سنی میں نہیں آئے، دوسرے تحصیل علم کے لئے نہیں، تلاشِ معاش میں آئے تھے۔ اور اسی دوران میں محنت و مطالعے سے علمی استعداد میں اضافہ کیا جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

(۵) میرا خیال ہے کہ یہ دوسرا تخلص شیفتہ نے کسی غلط روایت کی بنیاد پر لکھ دیا ہے۔ شاہجہاں آباد سے صرف ایک ہی امانی کا تعلق تھا جن کا مختصر حال خود شیفتہ نے لکھا ہے۔[۱]

(۶) یہ بھی غلط ہے کہ اسد مصحفی کے ہم عمر تھے۔ اس کا ثبوت فراہم کرنا ضروری تھا۔ مصحفی ان کے ہم صحبت تھے اور ان کا بیان ہے کہ انتقال کے وقت ان کی عمر پچاس برس کے قریب تھی۔ اور وہ "سرائے بانگر مئو" میں رہزنوں کے ہاتھ سے مارے گئے تھے۔[۲] سن و سال میں وہ مصحفی سے یقیناً بڑے ہوں گے۔[۳] پھر یہ کہ عمر کا تفاوت لازمۂ رشتۂ تلمذ میں خارج نہیں ہوتا۔ شاہ مبارک آبرو (پیدائش ۱۰۹۵ھ) سراج الدین علی خاں آرزو (پیدائش ۱۰۹۹ھ) کے شاگرد تھے اور دونوں کی عمر میں ۴-۵ سال کا تفاوت تھا۔

طبیعت کی موزونی اور شعر و شاعری سے مناسبت خداداد ملکہ ہے اس کا اکتساب سے کچھ تعلق نہیں ہے

---

[۱] شیفتہ: گلشنِ بے خار/ ۲۰، [۲] ہندی / ۱۶ - "اکثر در مشاعرۂ فقیر در شاہجہاں آباد می رسید"۔

[۳] یہاں ایک عجیب خلط مبحث ہو جاتا ہے، میر امانی اسد، اور میر امانی امانی، دو شاعر ہیں اول الذکر کا نام میر حسن نے "میر علی اسد" لکھا ہے یہ مرزا سودا کے شاگرد تھے تلاشِ روزگار میں مرشد آباد چلے گئے تھے۔ اور بقول مصحفی رہزنوں کے ہاتھ سے مارے گئے۔ دوسرے میر امانی امانی، خواجہ آثم کے فرزند تھے۔ یہ بھی مرشد آباد گئے تھے۔ مرثیہ و سلام زیادہ کہتے تھے ایک دن مرثیہ پڑھ رہے تھے اسی حالت میں بر سرِ منبر انتقال کیا۔ (میر حسن: تذکرۂ شعرائے اردو/ ۱۵) مرزا علی لطف نے ان کی وفات ۱۱۸۶ھ بتائی ہے اور شیفتہ ۱۱۸۱ھ لکھتے ہیں (بے خار/ ۲۷)۔ میر امانی اسد سودا کے شاگرد تھے۔ دونوں کے ناموں میں بڑی مماثلت ہے اس لئے اکثر لکھنے والوں نے گڈمڈ کر دیا ہے۔ تیسرے کسی "میر امانی" یا "اسد" کا حال تذکروں میں نہیں ملتا۔

اسی لئے عربی کا مشہور مقولہ ہے، الشعراء تلامیذ الرحمٰن" (شاعر کو مبدا رفیاض سے تلمذ
حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں کسی زبان کے بھی جتنے بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں جن کا نام اور فن آج
وہ کسی استاد کی محنت یا تعلیم و تربیت کا نتیجہ نہیں، بلکہ ان کی فطری صلاحیتوں نے انھیں اوج کما
دیکھا جائے تو فارسی اور اردو کے سوا کسی دوسری زبان میں استادی اور شاگردی جیسا کو
نہیں تھا۔ اگر کسی کی شاعری استاد کی رہینِ منت ہوتی تو شعر و ادب کے محاسن ... کے پیمانے ہی
ہوتے۔ حقیقت یہ ہے کہ فارسی اور اردو میں عروض کے قواعد کی پابندی بہت سخت ہے اس کے
کی نوک پلک او رنک سک کا حد درجہ خیال رکھا جاتا تھا۔ اس میں اجتہاد کی گنجائش مشکل ہی سے نکلتی
کھیلنے کا تو ذکر ہی کیا ۔ کسی سے اصلاح لینے یا مشورہ لینے کا مدعا یہی ہوتا تھا کہ زبان کے ر
اوزان و عروض کے حقائق و دقائق اور "ترصیع و ترکیب" کے اصول سیکھ لئے جائیں۔ ورنہ کوئی استا
کے محسوس کرنے کا انداز، سوچنے کا طریقہ اور اخذ و گرفت کا زاویہ تبدیل نہیں کر سکتا نہ اس کے اح
میں ڈھل دے سکتا ہے۔ احساس و ادراک شعر کی روح ہیں۔ اور الفاظ ان کا جسم یا جامہ۔ اس
کی اہمیت کچھ نہیں رہ جاتی کہ کسی شاعر کا استاد کون تھا؟ بقول حضرت اثر لکھنوی:

شعر کیا؟ مو قلمِ عشق سے تصویرِ جمال
کوئی اُستاد کسی کا اثرؔ اس فن میں نہیں

لیکن تاریخ ادبیات کا طالب علم اس تاویل سے شاید مطمئن نہ ہو۔ اسی لئے ہمیں یہ بھی تحقیق کرنا پڑتا
کے ذہنی نشو و نما اور ساخت پرداخت میں حصہ لینے والا کون تھا۔ اُسے روزمرہ، محاورہ، فصاحت
اور فن کے نکات و رموز کس نے بتائے اور رواں کرائے۔ اور اس کے فنی مدارج کی تکمیل کر
صلاحیتوں کو ابھارا۔

خود مصحفی نے اپنے اُستاد کا کہیں نام تک نہیں لکھا صرف ایک جگہ زماں کا حال لکھ
کیا ہے کہ میں اپنی مکتب نشینی کے زمانے میں اُستاد کے ساتھ جا کر اُن سے ملا تھا۔ اور یہ عبار
بھی نقل کر چکے ہیں:

فقیر ہمراہِ استادِ خود روزے در عالمِ مکتب نشینی وابتدائے شوقِ موزونی بصحبتِ ایشاں رسیدہ بود ....[۴]

ان کے ایک مقطع میں بھی استاد کی خدمت کرنے کا اشارہ ملتا ہے:

اے مصحفی شاعر وہی ہووے گا (ہنرور)
جو میری طرح خدمتِ استاد کرے گا

لیکن ان اشارات سے ہمیں کسی واضح نتیجے پر پہنچنے میں مدد نہیں ملتی۔ اتنا ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ انھوں نے بہت چھوٹی عمر سے شعر کہنا شروع کر دیا تھا اور ان کے استاد شاعری بھی امروہے کے ہی کوئی غیر معروف سے شاعر رہے ہوں گے خواہ انھیں کا تخلص مانی ہو یا کچھ اور ہو۔

تخلص | حیاتِ دبیر کے مؤلف افضل حسین ثابت لکھنوی نے لکھا ہے:

"میں نے بہت سے تذکرے دیکھے۔ ایک ایک تخلص کے کئی کئی شاعر نظر آئے۔ مگر دبیر تخلص مرزا صاحب سے پہلے کسی شاعر کا مجھے نظر نہیں آیا۔ منشی مظفر علی خاں صاحب اسیر مرحوم گویا اسی موقع کے لئے فرما گئے ہیں:

شاعرانِ حال کیا مضمونِ نو باندھیں اسیر
ڈھونڈتے ہیں یہ تخلص بھی نیا ملتا نہیں"[۵]

یہ کچھ ایسی قابلِ فخر بات نہیں کہ کسی شاعر کا تخلص ایسا ہو جو اس سے پہلے کسی نے نہ رکھا ہو۔ اتنا ضرور ہے کہ کبھی کبھی نیا اور بلیغ تخلص انتخاب کرنے سے جہاں شاعر کی انفرادیت کا اظہار ہوتا ہے وہیں اس کے ذہن کی ندرت اور تازہ کاری بھی ظاہر ہوتی ہے۔ مگر اسے کلیہ نہیں بنایا جا سکتا۔

مصحفی نے اپنا تخلص بالکل نیا ڈھونڈھ کر نکالا ہے۔ اور جہاں تک ہمارے مطالعے کا تعلق ہے اردو فارسی میں آج تک کوئی دوسرا شاعر مصحفی سے پہلے یا ان کے بعد اس تخلص کا نہیں گذرا انھوں نے کبھی تخلص تبدیل بھی نہیں کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ "نہاں خانۂ ازل" سے یہ طغرائے امتیاز انھیں کے حصے

---

[۴] مصحفی: تذکرۂ ہندی / ۱۱۰۔ [۵] افضل حسین ثابت: حیاتِ دبیر / ۲۳ (لاہور ۔ ۱۹۱۳ء)

میں آیا تھا۔ جیسا کہ ہم نے شروع میں بھی لکھا ہے کہ میر حسن دہلوی پہلے تذکرہ نگار ہیں جنھوں نے مصحفی کا حال اور کلام اپنے تذکرے میں شامل کیا اس وقت مصحفی جوان کیا نوجوان ہی ہوں گے اور میر حسن سے ان کی ملاقات بھی نہیں ہوئی تھی لیکن انھوں نے لکھا،

"از تخلص او معلوم می شود کہ مردے صالح است"[1]

یہ رائے بہت ہی مناسب اور متوازن ہے۔ ایک نادیدہ انسان کے بارے میں اس کے نام اور کلام ہی سے کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہ بات لکھ کر میر حسن نے اپنے مرد صالح اور قیافہ شناس ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ کیونکہ اگر غور کیجئے تو یہ عجیب بات ہے کہ ہمارے بعض شعرا کا نام ان کی سیرت اور شاعری کا نشان بن گئے ہیں (SYMBOL)۔ مثلاً میر، میر مجلس ہیں۔ درد ایک صوفی منش انسان ہیں جن کا مسلک ہی یہ ہے کہ ؎

کفر کافر را و دیں دیں دار را
ذرۂ دردے دل عطار را

سودا کی ہجویات اور ان کے "عناں گستہ" قلم کو دیکھئے تو "سودا زدہ" ہی نظر آتے ہیں۔ سوز، اگرچہ درد کے بھائی ہیں لیکن درد اور سوز میں جو فرق لغوی اعتبار سے ہے وہی ان دونوں کی شاعری میں ملے گا۔ سوز کے ساتھ مجاز کا تھوڑا زیادہ وابستہ ہے۔ اگر آزاد کی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو میر نے یہاں تک کہہ دیا تھا کہ "شرفا میں ایسے تخلص ہم نے کبھی نہیں سنے"[2]

علیٰ ہذا، جرأت کے کلام میں "جرأتِ رندانہ" ہے تو رنگین کی "رنگیں طبعی" ان کے ریختہ، بختہ اور آمیختہ و انگیختہ سے ظاہر ہے۔ ریختی کو رواج دینے کا "سہرا" بھی بقولِ انشا انھیں کے سر ہے[3]۔ انشا کا قلم ہر زبان اور ہر میدان میں چلتا ہے۔ ایک طرف ہندی ادب کی تاریخ میں مختصر افسانہ اور "ہندی انشا" کا آغاز

---

[1] میر حسن: تذکرہ شعرائے اردو/۱۹۰۔ [2] آزاد: آب حیات/۲۱۸ (طبع دہم) [3] انشا: دریائے لطافت/۹۶، ۹۷ (اردو ترجمہ پنڈت کیفی ۱۹۳۵) "ریختے کے تئیں چھوڑ کر ایک ریختی ایجاد کی ہے اس واسطے کہ بھلے آدمیوں کی بیٹیاں پڑھ کر مشتاق ہوں۔" [4] عبدالرؤف عشرت: آبِ بقا/۶۱ (نامی پریس لکھنؤ)

ان کی کہانی "رانی کیتکی" سے ہوتا ہے تو دوسری طرف "بے نقط لکھنے" اور "بے نقط سنانے" میں اپنا حریف نہیں رکھتے۔ ناسخ کو دیکھئے تو متروکات کی گردن مارنے پر تلے ہوئے ہیں۔ آتش بھی "آتش کے پرکالے" ہیں۔ مزاج میں ایسی بھڑک ہے کہ "کسی نے ان کو دیکھ کر کھنکارا یا سامنے سے مونچھ اونچی کرتا ہوا نکلا۔ بس غضب آ گیا۔ تلوار کھینچ لی اور کہا آؤ ہمارے تمہارے دو دو ہاتھ ہو جائیں۔"

غرض اس اعتبار سے دیکھئے تو مصحفی کے تخلص میں جو متانت، ثقاہت، سنجیدگی، ٹھہراؤ، "مرنج ومرنجان" والی کیفیت اور صالحیت وصلح پسندی، مسکین نہادی، اور پاکیزگی ہے وہ ان کی شاعری کا اور ان کی سیرت کا عکس بھی پیش کرتی ہے۔

ترکِ وطن | مصحفی امروہہ سے نکل کر پہلے کہاں گئے؟ اس میں بھی ذرا سا غلط مبحث ہو گیا ہے۔ عام طور سے مورخوں اور تذکرہ نگاروں کا یہی خیال ہے کہ وہ امروہہ سے تحصیلِ علم کے لئے دہلی آئے تھے۔ لیکن ہمیں اس کے قبول کرنے میں تامل ہے۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق لکھتے ہیں: "اس پر سب تذکرہ نویسوں کا اتفاق ہے کہ ابتدائے شباب ہی میں وہ دہلی چلے آئے تھے اور وہیں ان کی تعلیم وتربیت ہوئی اور وہیں ان کی شعروشاعری چمکی۔۔۔۔ مصحفی نے اپنے بزرگوں کا پیشہ "نوکری خانۂ بادشاہ" لکھا ہے لیکن جب سلطنت کے کاروبار میں خلل واقع ہوا تو ان کا روزگار بھی درہم برہم ہو گیا۔ میر حسن اپنے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ ان کی بسر اوقات تجارت پر تھی (تذکرہ میر حسن صفحہ ۱۹۰) سپرنگر نے بھی بحوالہ عشقی اس کی تائید کی ہے۔ مصحفی نے اپنے حال میں اس کا کہیں ذکر نہیں کیا لیکن دلی کے قیام کے ذکر میں جو چند جملے ضمناً ان کے قلم سے نکل گئے ہیں اس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ میر حسن کا یہ خیال صحیح ہے کہ اس زمانے میں ان کی گزران تجارت ہی پر تھی۔ لکھتے ہیں:

"در شاہجہاں آباد میں بارہ سال تک دو درِ نجف خاں مرحوم میں گزشتہ عزت میں... ودرایام فراغی کے زمانے میں تلاشِ معاش کے لئے کسی کے دروازے پر نہیں گیا" (تذکرہ ہندی گویاں صفحہ ۲۴۲)۔

اس سے قیاس ہوتا ہے کہ دلی میں وہ اپنی معاش اپنے دست وبازو سے کماتے تھے اور کسی کے دستِ نگر نہ تھے۔

اگرچہ بقول خود دہ دہلی میں بارہ سال تک عزت گزیں رہے لیکن اس پر بھی مشاعروں کی شرکت بہت شاذ

کا چرچا برابر جاری رہا اور خود بھی اپنے ہاں مشاعرے ترتیب دیتے رہے (تذکرہ ہندی گویان حال اسد مخو ۱۱ وغیرہ وغیرہ دیکھو عمدۂ منتخبہ و مجموعۂ نغز)۔ ۔ دلّی کا رنگ بدلا ہوا تھا اور حالات ناساعد تھے۔ بسر اوقات کے ذرائع تنگ ہو رہے تھے ناچار اپنے دوسرے ہم عصروں کی طرح دل پر پتھر رکھ کر دلّی کو خیرباد کہا اور وادیٔ غربت میں قدم رکھا۔ ۔ ۔

مصحفی دلّی سے آنولہ اور ٹانڈہ پہنچے ؎

جب میکدہ چھٹا تو رہی کیا جگہ کی قید　　مسجد ہو، مدرسہ ہو، کوئی خانقاہ ہو

ٹانڈے میں نواب محمد یار خاں امیر خلف نواب علی محمد خاں صاحب ذوق اور قدر شناس امیر تھے شاعروں کا ان کے ہاں اچھا خاصا جمگھٹا تھا۔ ۔ ۔ مصحفی بھی شریک صحبت ہو گئے۔ ۔ ۔ لیکن یہ مجلس زیادہ مدت جمنے نہ پائی سکرتال کی لڑائی میں نواب ضابطہ خاں کو شاہ عالم نے مرہٹوں کی امداد سے ایسی شکست دی کہ ٹانڈے کی امارت درہم برہم ہو گئی۔ ۔ ۔ مصحفی ٹانڈے سے سنہ ۱۱۹۰ھ کے لگ بھگ لکھنؤ پہنچے۔[۱]"

یہ اقتباس بہت طویل ہو گیا لیکن اپنے مقصد کی وضاحت کے لئے اسے طوالت کے باوجود نقل کرنا ضروری تھا مولوی عبدالحق نے اس عبارت میں چند باتیں ایسی لکھی ہیں جو بڑی مغالطہ انگیز ہیں:

(الف) ان کا خیال ہے کہ مصحفی ابتدائے شباب میں دہلی آئے یعنی امروہہ سے سیدھے یہیں آ گئے تھے اور یہاں تعلیم حاصل کی، شعر و شاعری کا چرچا رہا وغیرہ۔

(ب) اسی زمانے میں مصحفی بارہ سال تک گوشہ نشین اور عزلت گزین رہے اور یہ نجف خاں کا زمانہ تھا۔ (یہ ذہن میں رکھیے کہ نجف کا دور وزارت سنہ ۱۱۸۶ھ سے شروع ہوتا ہے سنہ ۱۱۹۸ھ تک رہتا ہے۔)

(ج) اس گوشہ نشینی کے بعد وہ ٹانڈہ پہنچے۔ اور وہاں سے لکھنؤ گئے۔ ٹانڈے سے اجڑنے کا سبب بھی خود ہی لکھ دیا ہے کہ ۱۱۸۵ھ میں ضابطہ خاں کی شکست نے محمد یار خاں امیر کی امارت کو درہم برہم کر دیا تھا۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ جو شخص دہلی میں بارہ سال تک گوشہ نشین رہا، وہ ۱۱۸۵ھ میں کٹیہر کیسے پہنچ گیا؟ — ظاہراً مولوی عبدالحق کی عبارت سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اُن کی رائے میں مصحفی بارہ سال تک دہلی میں قیام کر کے تعلیم حاصل کرنے کے بعد ٹانڈہ اور آنولہ پہنچے تھے۔ حالانکہ یہ صریحاً غلط ہے۔　　(باقی)

---

[۱] عبدالحق: مقدمہ تذکرۂ ہندی مصحفی، ص ب تا د۔

ادبیات

غزل

جناب الم مظفر نگری

لئے چہرے پہ زلفیں جب وہ لالہ فام آئے گا
نہ صبح آئے گی پھر اور نہ وقتِ شام آئے گا

وہی لے کر متاعِ لذتِ بے نام آئے گا
جو دیوانہ کہ اُن کی بزم سے ناکام آئے گا

مدد کو کون وقتِ گردشِ ایام آئے گا
جو کام آیا بھی تو کچھ یہ دلِ ناکام آئے گا

یہ کیوں محفوظ رکھوں میں اسے آغوشِ مژگاں میں
کسی دن یہ سرشکِ غم بہت کچھ کام آئے گا

بدل دے گا جو دم بھر میں نظامِ بادہ آشامی
کوئی ایسا بھی ساقی تشنہ کامِ جام آئے گا

گلستاں میکدہ بن جائے گا اب کی بہاروں میں
سرِ شاخِ چمن ہر پھول بن کر جام آئے گا

محبت میں زلیخا اور ایسا عزمِ بے معنیٰ
نہ یہ سمجھی وفائے عشق پر الزام آئے گا

مصیبت آشنا ہوں میں ازل سے اے چمن والو
مجھے آرام آیا بھی تو زیرِ دام آئے گا

نہیں امید اور آگے بڑھے یہ دورِ ساقی
جو آیا بھی تو مجھ تک دورِ دُردِ جام آئے گا

یہ آواز آ رہی ہے اے مسافر حدِ منزل سے
سرِ منزل نہ کوئی طالبِ آرام آئے گا

کبھی جس نے کلیمِ دشتِ ایمن کو نوازا تھا
وہی جلوہ کسی دن پھر لبِ ہر بام آئے گا

سنبھل کر زندگی کی منزلوں میں رکھ قدم غافل
ترے آگے ہر اک آغاز کا انجام آئے گا

ہے جس کی گرمیٔ پرواز آب و دانہ کی خاطر
وہی مرغِ چمن صیاد زیرِ دام آئے گا

وہی ساعت ورودِ حشر کی ہو گی حقیقت میں
لبِ خاموشِ ہستی پہ جب اُن کا نام آئے گا

الم ہے گوش بر آوازِ دشتِ غم کا ہر ذرہ
یقیں ہے آج پھر اُن کا کوئی پیغام آئے گا

"پریشاں نظری"

(جناب فضا ابن فیضی)

کیسے کہہ دوں کہ غمِ بے بصری نے مارا — مجھ کو اس دور کی بالغ نظری نے مارا
کوئی شکوہ نہیں تجھ سے اے خمِ گیسوئے دوست — مجھ کو خود میری پریشاں نظری نے مارا
نکہتِ زلفِ پریشاں کا ملا کچھ نہ سُراغ — سر بہت موجِ نسیمِ سحری نے مارا
چل سکے چار قدم بھی تو نہ میرے ہمراہ — رہ نوردوں کو مری ہمسفری نے مارا
تو مرے پاس سہی تجھ سے مگر دور ہوں میں — دیکھ! لیجا کے کہاں بے خبری نے مارا
یہ اگر سچ ہے کہ ہم سے نہ اُٹھی تہمتِ زیست — یہ بھی سچ ہے کہ تری چارہ گری نے مارا
کھائے جاتی ہے مجھے تو خلشِ دیدہ وری — حیف ہے جن کو غمِ بے ہنری نے مارا
اب کسے بھولتی ہے یہ روشِ چشمِ کرم — زہر دے کر تری شیریں نظری نے مارا
اجنبی سا ہوں خود اپنی ہی نگاہوں میں فضاؔ — حُسن کی خوئے گریزاں نظری نے مارا

غزل

(جناب سعادت نظیرؔ — ایم۔اے)

چمن آرائیِ وحشت کے یہ ساماں ہوں گے — تیرے دیوانوں کے دامن میں گریباں ہوں گے
رونقِ بزمِ محبت نہ کبھی کم ہو گی — بڑھ کے یہ داغِ جگر شمعِ فروزاں ہوں گے
یہ وہ منزل ہے، جہاں موت کو آجاتی ہے موت — وہ جئیں گے جو رہِ عشق میں بے جاں ہوں گے
"طور" پر رہ گیا ہنگامہ سا ہو کر لیکن — تم نقاب اٹھو گے جب حشر کے ساماں ہوں گے
ہم تو ہنستے ہیں چھپانے کے لئے زخمِ جگر — اور بے درد سمجھتے ہیں کہ شاداں ہوں گے
یاد جب آئے گی رُودادِ وفا اُن کو نظیرؔ — کیا ہی وہ اپنی جفاؤں پہ پشیماں ہوں گے

قطعات

(جناب رعنا جگی)

شام کی تیرگی حقیقت میں صبح کی روشنی کا ہے اک روپ
موت سے دور بھاگنے والے موت بھی زندگی کا ہے اک روپ

~~~~~~~~

کل ہوئی بھی اگر تو کل ہوگی آج کا کام آج ہی کر لو
کل یہ موسم یہ پھول ہوں کہ نہ ہوں آج پھولوں سے جھولیاں بھر لو

~~~~~~~~

روشنی کی اگر تمنا ہے نامۂ زندگی سیاہ کرو
رحمتِ حق نہ روٹھ جائے کہیں احتیاطاً بھی کچھ گناہ کرو

~~~~~~~~

جب سے دیکھا ہے میری آنکھوں نے تیری مستی بھری نگاہوں کو
دور ہی سے سلام کرتا ہوں میکدے کی حسین راہوں کو

~~~~~~~~

ساقیٔ بزم کو سلام کرو پھر طوافِ سبو و جام کرو
میکدے کے ہیں جس قدر آداب میکشو اُن کا احترام کرو

~~~~~~~~

ہر عمل ہے غرض کا اک سودا ہر سخن جھوٹ کی عمارت ہے
ہر نفس رہنِ فکرِ سود و زیاں زندگی کیا ہے اک تجارت ہے
~~~~~~~~

تبصرے

شرح جاوید نامہ: مؤلفہ پروفیسر سلیم چشتی، تقطیع خورد ضخامت ۱۴۰۶ صفحات قیمت عـہ
شائع کردہ عشرت پبلشنگ ہاؤس ہسپتال روڈ، انار کلی، لاہور (پاکستان)

"جاوید نامہ" علامہ اقبال کی تمام تصانیف میں (باستثنا "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ") سب سے زیادہ بلند تر اور عالمانہ کتاب ہے، اُن حقائق و معارف سے لبریز ہے جو علامہ نے قرآن حکیم، احادیث نبویؐ اور مثنوی معنوی سے اخذ و مستنبط کئے ہیں۔ لیکن اس گنجینۂ معنی کی اشاعت زیادہ نہ ہو سکی جس کے کئی اسباب ہیں؛ پہلا سبب تو یہ ہے کہ خود اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ اس کتاب میں:

انچہ گفتم از جہانِ دیگر است
ایں کتاب از آسمانِ دیگر است

ظاہر ہے کہ "جہانِ دیگر" و "آسمانِ دیگر" کے مخدراتِ روحانیہ ہر شخص کے علم و فہم پر تو مکشوف ہو نہیں سکتے اور تھوڑی سی کوشش کے بعد وہ یہ کہہ کر کتاب کو ہاتھ سے رکھ دیتا ہے کہ:

سخن ز آسماں بزمین آمد اول ۔۔۔ کنونش تو بر آسماں میرسانی!

جاوید نامہ جیسی طویل تمثیلی نظم میں بے شمار مقامات میں رمز بھی ہیں ایما بھی، استعارے بھی ہیں اور مجاز بھی، ہر فارسی داں کے بس کا روگ نہیں کہ رموز کا مفہوم ہی سمجھ سکے اور مجاز کا پردہ ہٹا کر حقیقت کا مشاہدہ کر سکے۔ پھر جاوید نامہ میں ایسے افراد کا بھی ذکر ہے جن میں سے اکثر و بیشتر کے حالات و خیالات سے عصر جدید کا 'مہذب انسان' بالکل ناواقف ہے جیسے مہر تری ہری، وشوامتر، قرۃ العین، ملا طاہر غنی، جب ان کے نام ہی سے وہ ناواقف ہو تو ان کی غیر مانوس گفتگو میں وہ کیا کشش محسوس کر سکتا ہے؟ ان افراد سے اقبال کے مکالمات یا سوالات کو سمجھنے کے لئے قاری کو فلسفہ، کلام، علمیات، تصوف و شریعت کے بنیادی مسائل

سے بھی واقفیت ضروری ہے۔

یہی چند وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے اقبال کی یہ کتاب بہتوں کے لئے ایک چیستاں بنی رہی۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی ہم سب کے شکریہ کے مستحق ہیں کہ انھوں نے زیر تبصرہ شرح میں اس بلند پایہ اور عالمانہ کتاب کو سہل اور آسان بنا دیا ہے اور اقبال کے مخدراتِ روحانیہ کو جلوہ گاہِ عام پر پہونچا دیا ہے! ان کی یہ شرح ہم بے خوف تردید و انکار کہہ سکتے ہیں کہ:۔ ع زر دے حسن بنزائے ہزار تحسین است

اشعار کی تشریح سے پہلے ایک بسیط مقدمہ میں انھوں نے جاوید نامہ کی نوعیت، اس کے خصوصیات، اس کے اہم مباحث کا خلاصہ اور اس کے ادبی پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے جاوید نامہ کا ڈینٹے کی ڈیوائن کامیڈی سے مقابلہ و موازنہ کیا ہے اور اس کے حقائق و معارف کو آسان زبان میں پیش کیا ہے۔

تصوف کے ایک جدید النظر ماہر ہونے کی وجہ سے انھوں نے اقبال کے کلام کے دقائق و حقائق کی خوب توضیح کی ہے اور ساتھ ہی اپنے عجز کا اعتراف بھی کرتے گئے ہیں سچ ہے ع یجود الکرام وبعضا رون! اس شرح کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ

زہر حرفِ آں راحتے می دہد دست
زہر لفظ آں مشکلے می کشاید!

رسالوں کے خاص نمبر

چراغِ راہ کراچی کا اسلامی قانون نمبر:۔ مرتبہ جناب خورشید احمد صاحب۔ ضخامت جلد اول ۵۲۴ صفحات و جلد ثانی ۳۵۰ صفحات۔ تقطیع کلاں۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت:۔ جلد اول چار روپے آٹھ آنہ و جلد ثانی تین روپے آٹھ آنہ۔ پتہ:۔ دفتر ماہنامہ چراغِ راہ کراچی ۱

ہر مسلمان کا عقیدہ ہے کہ اسلام ایک مکمل قانونِ حیات ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کے تمام معاملات و مسائل کا کامیاب حل پیش کرتا ہے اور انسانیت کو امن اور چین اسی کے سایہ میں

نصیب ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ پاکستان کے دستور میں اصولی طور پر یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اسٹیٹ کا مذہب اسلام ہوگا۔ اس بنا پر اسلامی قانون کو نافذ کرنے کے جو امکانات وہاں ہیں بالفعل کسی دوسرے ملک میں نہیں ہیں لیکن اسلامی قانون ہے کیا؟ اس کے مآخذ کیا ہیں؟ اس میں رواج اور عرف کو کہاں تک دخل ہے؟ اسکی دوسرے قوانین کے مقابلے میں کیا اہمیت ہے؟ یہ اور اسی طرح کے بہت سے سوالات ہیں جو آج کل تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دماغ میں گذر رہے ہیں اور جبتک ان کا تسلی بخش جواب نہیں مل جاتا علمی اور فنی اعتبار سے اسلامی قانون کی اہمیت وعظمت مسلم نہیں ہو سکتی۔ اسی غرض کے پیش نظر کراچی کے مشہور علمی اور دینی ماہنامہ "چراغ راہ" نے اپنا یہ خاص نمبر شائع کیا ہے جو اچھی خاصی دو ضخیم جلدوں میں ہے۔ لکھنے والوں میں ہند و پاک کے علاوہ دوسرے عرب اور غیر عرب ممالک کے مشہور علما اور نامور فضلا شامل ہیں۔ مضامین میں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ دونوں قسم کے ہیں کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی قانون کی نسبت جو نقاطِ بحث پیدا ہوتے ہیں حتی الامکان ان سب پر ایک دو مضمون آجائیں۔ مضامین مختلف قسم کے ہیں بعض مفصل اور بعض مختصر۔ بعض محققانہ اور بصیرت افروز اور بعض سرسری اور تشنہ۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ نمبر بڑی محنت اور خلوص اور دیدہ وری سے مرتب کیا گیا ہے اور بحیثیت مجموعی لائق مرتب کے بقول اسلامی قانون سے متعلق اس قدر مواد یکجا کر دیا گیا ہے کہ اردو یا انگریزی کی کسی کتاب میں نہیں مل سکتا۔ بعض مضامین میں تجدد کا رنگ بھی ہے لیکن بہر حال بحث کا وہ بھی ایک گوشہ ہے۔ اس کو بھی سامنے آنا چاہیئے تھا۔ نمبر کی دونوں جلدیں نو حصوں پر تقسیم ہیں جن کی ترتیب یہ ہے (۱) قانون اور اصولِ قانون (۲) اسلام کا تصورِ قانونی۔ (۳) اسلامی قانون کا تقابلی مطالعہ۔ (۴) مآخذ قانونِ اسلامی (۵) تاریخ قانونِ اسلامی (۶) دستور شرع جس میں اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں کی نسبت اکابر شعرا کی نظمیں اور قطعات وغیرہ ہیں (۷) اسلامی قانون کی تشکیل جدید۔ اور ہر حصہ کے زیر عنوان متعدد مقالات ہیں۔ آٹھویں حصہ کی حیثیت سیمنار کی سی ہے جس میں متعدد مفکرین اسلام شامل ہیں اور انھوں نے اسلامی قانون سے متعلق مختلف سوالات کے جوابات دیئے ہیں۔ نویں حصہ میں جس کا عنوان "ہمارا قانونی سرمایہ" ہے اُن تمام کتابوں کی فہرست ہے جو انگریزی، عربی۔ اور اردو میں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ اس کے بعد نقشہ جات اور چارٹ ہیں جو بعض خاص خاص اعتبارات سے بہت اہم اور مفید

ہیں۔ اس طرح یہ نمبر اسلامی قانون سے متعلق گویا ایک انسائیکلوپیڈیا ہے جس کا مطالعہ ہر مسلم وغیر مسلم صاحب ذوق کو کرنا چاہیئے۔ ادارہ چراغِ راہ اس کامیاب کوشش اور پیش کش پر ہر طرح سزاوار تحسین و ستائش ہے۔

سیرتِ طیبہؐ:۔ مرتبہ جناب اکرام احمد خاں و محمد مسلم صاحب۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۲۳۹ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت عہ/ پتہ:۔ دفتر سہ روزہ دعوت۔ محلہ کشن گنج دہلی۔

سیرت پر اردو میں چھوٹی بڑی سینکڑوں کتابیں شائع ہوچکی ہیں اور بیسیوں رسالے اپنے خاص خاص نمبر شایع کر چکے ہیں۔ لیکن سہ روزہ دعوت کا یہ خاص نمبر اس مقصد کے پیشِ نظر مرتب کیا گیا ہے کہ اس میں ایسے مضامین جمع کیے جائیں جن کی زبان صاف اور سلیس ہو۔ اندازِ بیان شگفتہ اور سلجھا ہوا ہو۔ اور سب سے زیادہ یہ کہ اُن کو پڑھ کر فکر بیدار ہو اور اسوۂ نبویؐ کا اتباع و پیروی کا ولولہ اُبھرے۔ مضامین زیادہ گہرے اور محققانہ نہیں اور نہ ان کی ضرورت ہے۔ البتہ ان کے مطالعہ سے دینی شعور تازہ ہوتا ہے۔ لکھنے والوں میں ہندوپاک کے اہلِ قلم کے علاوہ مصر کے بعض اربابِ قلم کے نام بھی شامل ہیں۔ مضامین کے علاوہ نظموں کا جو حصّہ ہے وہ بھی منتخب نظموں پر مشتمل ہے۔ بعض مضامین افسانہ یا ڈرامہ کی شکل میں ہیں۔ اس طرح اس خاص نمبر کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

نئے رسالے اور اخبار

تذکرہ:۔ مرتبہ مولانا نجم الدین اصلاحی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۸۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ چندہ سالانہ صر۔ پتہ:۔ دفتر ماہنامہ تذکرہ دیوبند ضلع سہارنپور۔

یہ رسالہ چند ماہ سے حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی یادگار میں دیوبند ضلع سہارنپور سے نکل رہا ہے۔ حضرت شیخ کے افادات و فیوضات کے علاوہ مختلف دینی۔ اصلاحی اور اخلاقی مضامین بھی مفید ہوتے ہیں۔ رسالہ پابندی اور باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ عام مسلمانوں اور خصوصاً متوسلین حضرت شیخ کو اس کی قدر کرکے توسیعِ اشاعت کی کوشش کرنی چاہیئے تاکہ افادہ زیادہ عام ہو۔

نقش :- مرتبہ مولانا انظر شاہ کشمیری و مولوی ظہور الباری اعظمی۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ چندہ سالانہ پانچ روپیہ۔

یہ ماہانہ رسالہ بھی دیوبند سے نکلنا شروع ہوا ہے۔ اب تک متعدد پرچے نکل چکے ہیں۔ رسالہ دینی اور اصلاحی ہے مگر ادبی چاشنی بھی کم نہیں ہوتی۔ حالاتِ حاضرہ پر لطیف انداز میں تبصرہ ہوتا ہے اور "تاثرات" میں دینی اور اصلاحی امور و مسائل پر اس طرح تبصرہ ہوتا ہے کہ قلم کی شوخی عنوان کی سنجیدگی سے دست و گریبان ہونے لگتی ہے بہرحال رسالہ دلچسپ بھی ہوتا ہے اور مفید بھی۔

ہفت روزہ آثار :- مرتبہ جناب ابراہیم ہوش و سالک صاحب لکھنوی۔ سائز الہلال کا۔ ضخامت ۲۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت فی پرچہ ۲۰ نئے پیسے۔ پتہ :- ۷۵ فیرس لین کلکتہ ۱۲۔

کلکتہ اردو صحافت کا گھر ہے۔ وہاں سے ابھی حال میں آثار نام کا ایک ہفت روزہ بڑی آن بان اور شان سے نکلنا شروع ہوا ہے۔ اس کی عنانِ ادارت ایسے دو ادیبوں کے ہاتھ میں ہے جو اردو کے بیک وقت مشہور شاعر بھی ہیں اور ادیب بھی۔ اور صحافت کا پرانا تجربہ رکھتے ہیں۔ اس لئے اس پرچہ میں سیاسی، سماجی، ادبی اور فنی ہر قسم کے مضامین نثر و نظم ہوتے ہیں اور اس طرح ہر ذوق کا آدمی اس میں اپنی پسند کی چیز پا سکتا ہے۔ کسی شاعر کے ایک شعر کی تشریح جناب سالک کے قلم نزہت رقم سے جو مستقلاً ہر اشاعت میں ہوتی ہے اس پرچہ کی "خاصہ کی چیز" ہے۔ اس کے علاوہ معلوماتِ عامہ پر بھی ایک دو مضمون ہر اشاعت میں ہوتے ہیں۔ اگر ہوش اور سالک صاحب اس پرچہ کو اسی معیار کے ساتھ جاری رکھ سکے تو اردو زبان کی زبوں حالی کے اس دور میں یہ بڑی بات ہوگی۔

آہنگ دلی - مرتبہ سید عظمت علی رضوی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۴۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت سالانہ پانچ روپیہ پتہ - دفتر آہنگ - ۳۱۰ چاوڑی بازار دہلی۔

یہ فارسی اور اردو دونوں زبانوں کا علمی و ادبی ماہنامہ ہے عام مضامین بھی اس کے کم دلچسپ اور معلومات افزا نہیں ہوتے لیکن وقتاً فوقتاً اس رسالہ کے جو خاص نمبر شائع ہوتے ہیں وہ بہت کچھ قابل قدر مضامین و مقالات کے حامل ہوتے ہیں۔ اکثر و بیشتر مضامین کا موضوع فارسی شعر و ادب اور ہند و ایران کے ثقافتی تعلقات ہوتے ہیں، فارسی زبان کے طلبا کیلئے اس کا مطالعہ ادبی، شعری اور لسانی حیثیت سے مفید ہوگا۔ عام ارباب ذوق بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

٨١٨-٧١٨	[illegible]	[illegible]
٥١٨	[illegible]	[illegible]
٤١٨	[illegible]	[illegible]
٣١٨	[illegible]	[illegible]
٢١٨	[illegible]	[illegible]
٢٠٨	[illegible]	[illegible]
٧٥٨	[illegible]	[illegible]
٨٧٨	[illegible]	
	[illegible]	[illegible]
١٨٨	[illegible]	[illegible]
٧٥٨	[illegible]	[illegible]

[illegible]

[illegible]

نظرات

آج کل "خلافتِ یزید و معاویہ" نامی کتاب گھر گھر موضوعِ بحث و گفتگو بنی ہوئی ہے اور ملک میں متعدد [illegible]
مقامات پر اس سلسلہ میں اجتماعی مظاہرے بھی ہو چکے ہیں۔ یہ کتاب دفتر برہان میں وصول نہیں ہوئی اور [illegible]
ہم نے اس کا مطالعہ کیا ہے بس ابھی چار پانچ دن ہوئے اُس کو اِدھر اُدھر سے الٹ پلٹ کر صرف سرسری طو[ر]
پر دیکھنے کا موقع ملا ہے اس لئے ظاہر ہے کتاب کی علمی حیثیت پر تو کوئی تبصرہ کیا نہیں جا سکتا۔ البتہ مسلمانوں [illegible]
جو ہیجان ہے اُس کے پیشِ نظر چند امور کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے۔

(۱) اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ حضرت امام حسنؓ اور امام حسینؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو [illegible]
محبت تھی اور آپ نے ان دونوں شہزادوں کو گود میں اٹھا کر دعا کی تھی کہ اے اللہ! تو اس سے محبت کر جو ان [illegible]
کرتا ہے اور ان سے بغض رکھ جو ان سے بغض رکھتا ہے۔ پھر حضور نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص [illegible]
وقت تک مومن نہیں ہوگا جب تک کہ میں اس کو سب چیزوں سے زیادہ محبوب نہیں ہوں گا۔ اور یہ مسلّم ہے [illegible]
محبوب کا محبوب خود اپنا محبوب ہوتا ہے اس بنا پر ان دونوں "سیدا شباب اہل الجنۃ" سے محبت کرنا عین ایمان
اسلام کا مقتضا ہے۔

(۲) لیکن کربلا میں جو واقعہ پیش آیا۔ اس کی اصل نوعیت کیا تھی؟ وہ کیونکر پیش آیا؟ اور واقعہ کے [illegible]
متعلقہ میں سے ہر شخص نے اُس میں کیا رول ادا کیا؟ واقعہ کے داخلی اور خارجی اسباب کیا تھے؟ یہ سب [illegible]
تاریخی ہیں اور ان کا جواب صرف تاریخ ہی دے سکتی ہے۔ ہم کسی واقعہ کو سنکر اس کے اشخاصِ متعلقہ کی [illegible]
جو رائے قائم کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے ہمارے دل میں مختلف اشخاص و افراد کے متعلق جو جذبا[ت]
و ہمدردی پیدا ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ ہم کو واقعہ کی جو صورت و نوعیت معلوم ہوئی [illegible]

تقاضا یہی طور پر یہی ہو سکتا تھا۔ اب اگر فرض کیجئے کسی اور ذریعہ سے واقعہ کی کسی اور صورت کا علم ہوتا ہے تو ظاہر ہے پہلے ہم کو جو تاثر ہوا تھا وہ بدل جائے گا اور اب ہم کو اپنی پہلی رائے پر نظر ثانی کرنی ہوگی لیکن یہ جو کچھ ہوگا تاریخ کا یہی عمل اثر ہوگا۔ اس صورت میں معقولیت پسندی اور علمی رواداری کا تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ یا تو واقعہ کی دوسری شکل وصورت اور اس کی مخصوص نوعیت کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے جو دلائل وبراہین پیش کئے گئے ہیں ان کی رکاکت اور کمزوری ثابت کی جائے۔ اور یا اگر دلائل قوی ہوں تو ان کو تسلیم کر لیا جائے اور واقعہ کی اصل صورت کی نسبت جو خیال پہلے سے قائم تھا اس پر نظر ثانی کی جائے۔ ان دونوں راہوں کو چھوڑ کر محض اس بات پر ہنگامہ آرائی کرنا اور شور مچانا کہ ایک شخص واقعہ کی صورت وہ نہیں مانتا جس کو ہم پہلے سے مانتے چلے آئے تھے انصاف سے بعید ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ہم چند اشخاص کی نسبت پہلے سے ایک رائے قائم کر لیتے ہیں اور پھر پورے واقعہ کو اُسی کے قالب میں ڈھال لیتے ہیں حالانکہ رائے واقعہ سے پیدا ہوتی ہے واقعہ رائے سے پیدا نہیں ہوتا۔ اعتقاد کا سرچشمہ تاریخ ہے۔ تاریخ اعتقاد سے نہیں بنتی۔ اس بنا پر ہونا یہ چاہیے تھا کہ زیر بحث کتاب میں واقعہ کربلا کی جو نوعیت بیان کی گئی ہے علمی طور پر اس کا جائزہ لیا جاتا اور اگر وہ غلط ہے تو اُس کے لئے جو دلائل وبراہین پیش کئے گئے ہیں ان کی رکاکت کا پردہ چاک کیا جاتا۔ یہ ایک خالص تاریخی بحث ہے اور اس کو اسی طرح طے ہونا چاہیے۔

(۳) ایک صاحب نظر جانتا ہے کہ واقعہ کربلا سے متعلق جو روایات تاریخ کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں یا عام طور پر متداول ہیں اُن میں افسانہ اور حقیقت کی آمیزش کس درجہ ہے اور جرح وتنقید کے بعد ان میں صحیح وسقیم کا امتیاز کرنا کتنا مشکل کام ہے۔ اس بنا پر اس میں شک نہیں کہ صرف یہ ایک واقعہ نہیں بلکہ اس عہد کی پوری تاریخ پر ہی ریسرچ کے لئے میدان بڑا وسیع ہے۔ لیکن ایک مسلمان محقق جو خاص واقعہ کربلا پر دادِ تحقیق دینا چاہتا ہے اس کو سب سے پہلے اپنے ضمیر کے گریبان میں منہ ڈال کر یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ کسی کی ضد یا پرخاش کے باعث اس کی کاوش کے پس منظر میں یزید کا جذبۂ حمایت وطرفداری تو نہیں ہے اگر واقعی ایسا ہے تو پھر اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دانستہ یا نادانستہ سیدنا

امام حسینؓ کی شان میں ایک لفظ بھی گستاخی یا بے ادبی کا نکل گیا تو اس کے لئے آخرت کی رسوائی کا سبب ہو سکتا ہے۔ ریسرچ بڑی اچھی چیز ہے لیکن آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ حضورؐ نے صاف ممانعت کر دی ہے کہ میرے والدین کے متعلق گفتگو نہ کرو۔

(۴) جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا ہم نے کتاب بہت روا روی میں سرسری طور پر دیکھی ہے تاہم ہمارا تاثر یہ ہے کہ مصنف کا اندازِ فکر اور اندازِ تحریر دونوں جارحانہ ہیں۔ بنو امیہ کے دورِ حکومت کو اسلام کا سب سے زیادہ روشن اور تابناک عہد کہنا۔ حضرت امیر معاویہ اور یزید کی حکومت کو جمہوریامت کے مسلک کے خلاف خلافت کہنا۔ یزید کے ورع وتقویٰ کا دعویٰ کرنا۔ حدیث الملک عضوض پر کلام کرنا یہ سب چیزیں اس بات کی غمازی کر رہی ہیں کہ مصنف کسی خاص داخلی تحریک کے زیر اثر پہلے سے ایک خاص خیال قائم کر چکا ہے اور پھر اس کی تائید کے لئے مواد تلاش کر رہا ہے۔ یعنی اس نے تحقیق کے میدان میں قدم بالکل غیر جانبدار (UNBIASED) ہو کر نہیں رکھا ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے بین السطور میں مصنف کے ذہن کی جو جھلکیاں نظر آتی ہیں ان کا ہی یہ اثر ہے کہ اس کتاب کو پڑھ کر ایک صاحب نے عربی زبان میں یزید کی مدح میں ایک قصیدہ لکھ کر برہان میں اشاعت کے لئے بھیجا ہے جس میں یزید کو امیر المومنین سے خطاب کر کے اس کو دنیا کا سب سے بڑا مظلوم انسان کہا گیا ہے حالانکہ اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ امام عالی مقام کی شہادت برحق مگر یزید کے بارہ میں کف لسان کیا جائے۔ کیونکہ اب اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے۔ لیکن اس کی مدح کرنا تو حد درجہ دلیری اور بیباکی ہے۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]

[illegible]

[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اب ظاہر ہے کہ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ کیونکہ عالم کو کسی "معلوم" ہی کا علم ہو سکتا ہے اور معلوم ہی کو جاننے کی وجہ سے وہ عالم کہلاتا ہے۔ لہٰذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم۔ علم۔ معلوم میں ابتدا ہی سے تمیز قائم کی جا سکتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ معلوماتِ الٰہیہ کیا ہیں؟ حق تعالیٰ ازل سے عالم ہیں تو کس چیز کے عالم ہیں؟

معلوماتِ الٰہیہ ذواتِ اشیاء یا حقائقِ ممکنات کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں؟ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب ان کی مخلوق ہیں "اللہ خالق کل شیٔ" سے قرآن اس طرف اشارہ کر رہا ہے۔ مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہ پیدا کر کے جانتے ہوں ورنہ تخلیق کے قبل جہل لازم آئے گا، جو ان کی شان کے منافی ہے۔ الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر؟ (پ ۲۹۔ ع ۱) سے قرآن اس جہل کی تردید کر رہا ہے، اور خالق کو علیم یہ کہہ کر ثابت کر رہا ہے کہ ھو الخلاق العلیم (پ ۲۳ ع ۴) مخلوقات کو وہ جس طرح جان کر پیدا کرتے ہیں اس طرح تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کے علم میں ہوتی ہیں، ان کو معلوم ہوتی ہیں۔ ھو بکل شیٔ علیم (پ ۱ ع ۲) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے۔ لہٰذا تمام اشیاء حق تعالیٰ کے "معلومات" ہیں۔ ان کی ماہیت ہی معلوم ہونا ہے، یہ ازل سے علمِ الٰہی میں ثابت اور ان کی ذات پر عارض یا ان کی ذات میں مندرج ہیں۔

مخلوقات کو جو ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں، با لفاظِ دیگر جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں، اور اشیائے مخلوقہ کی ذوات یا حقائق ہیں جن کے مطابق اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے صوفیہ کرام نے "اعیانِ ثابتہ" سے تعبیر کیا ہے۔ یہ "صُوَرِ علمیہ" بھی کہلاتے ہیں۔ یہ علمِ الٰہی کے تعینات ہیں۔ ان کو "اعدام" یا "معدوماتِ حق" بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علمِ حق کی صورتیں ہیں۔ خارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا۔ خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں۔ ان کو محض وجودِ علمی یا ثبوتِ ثبوتی حاصل ہے ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے خود یہ حق تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا۔ اسی لئے شیخ اکبر نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ "الاعیان الثابتہ ما شمت رائحۃ الوجود اصلاً"۔ انھوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی۔ انھیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا علمِ حق کا فنا ہونا ہے۔ یہ ازلی ہیں اور ابدی

حکماء و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو ”ماہیات اشیاء“ کہا جاتا ہے، معتزلہ کے یہاں ان کے لئے ”شیٔ ثابتہ“ اصطلاح ہے اور متکلمین نے انہیں ”معدوم معلوم“ سے یاد کیا ہے۔

اعیانِ ثابتہ میں سے ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیت خاصہ یا لازمہ ذاتی ہے۔ جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔

ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت ہے، اس تعین و تمیز کی وجہ سے اس کے خاص اقتضاءات و قابلیات ہیں جو بعینہ کسی دوسرے عین کے نہیں ہو سکتے۔ ہر عین اس معنی میں ایک تقید ذاتی رکھتا ہے۔ یہیں سے ایک باریک نکتہ سمجھ میں آتا ہے کہ علمِ الٰہی میں شروع سے ایک طرح کی تقیدسی پائی جاتی ہے تاہم تدبر! اس تقید کو ابتداء میں نہ مانیں تو خارجی کائنات میں اشیاء کی تقید کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔

عین کی اس قابلیت و اقتضاء کو قرآن کی زبان میں ”شاکلہ“ کہا گیا ہے: ”قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ“ (پ ۱۵۔ ع ۹) یعنی ہر شئے اپنی ذاتی قابلیت یا اقتضاء کے مطابق عمل کرتی ہے اور اس کی اس قابلیت و ”وسعت“ سے زیادہ اس پر بار بھی نہیں ڈالا جاتا: ”لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ (پ ۳۔ ع ۸)

اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ حق غیر مخلوق یا غیر مجعول ہیں، اور ان کے اقتضاءات و شاکلات بھی جو ان کے لوازمِ ذاتیہ ہیں غیر مخلوق و غیر مجعول ہیں۔ اعیان کے غیر مخلوق ہونے کی بدیہی دلیل یہ ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی علمی صورتیں ہیں اور حق تعالیٰ کا علم ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ اس لئے اعیان بھی لازماً غیر مخلوق اور ازلی ہوں گے۔ اور یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ اعیان کا وجود خارجی نہیں وہ محض ”ثبوت علمی“ رکھتے ہیں یعنی علمِ حق جس کو وجود خارجی نہ ہو وہ مجعول یا مخلوق کیسے کہلایا جا سکتا ہے۔ اس دلیل کو مولانا جامیؒ نے اس طرح ادا فرمایا ہے۔

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گوناگوں بود ... (verse)

چوں جمل بود افاضۂ نورِ وجود   توصیف عدم بآں بناشد معقول

اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ یا ذواتِ خلق ذاتِ حق (یا علمِ حق) میں مندرج ہیں لہٰذا ان میں من حیث الاندراج عینیت پائی جاتی ہے۔ من الازل الی الابد لیکن یہ بات خوب یاد رکھنی چاہیئے کہ ذاتِ حق اور ذواتِ خلق میں من حیث الذات غیریت ہے، من الازل الی الابد اس لئے کہ ذاتِ خلق میں صورت ہے، یہ تعین و تحیز، عدد، مقدار رکھتی ہے اور ذاتِ حق بے صورت ہے۔ غیر مقید ہے۔ مطلق ہے۔ صورت کے تمام لوازم سے منزّہ ہے۔ ذاتِ خلق وجودِ ذاتی نہیں رکھتی۔ علمِ حق میں ثابت ہے۔ معدوم اضافی ہے۔ ذاتِ حق وجودِ ذاتی رکھتی ہے۔ عدمیت سے منزّہ ہے۔ ذاتِ خلق صفاتِ عدمیہ سے موصوف ہے، موت، جہل، اضطرار، عجز، صم، بکم، عمی سے متصف ہے اور ذاتِ حق صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے، ذاتِ خلق قابلیاتِ امکانیہ و فعلیہ رکھتی ہے فعل نہیں۔ ذاتِ حق، ذاتِ خلق کے قابلیاتِ امکانیہ سے منزّہ ہے۔ کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے وہ فعالِ حقیقی ہے[1]

مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود اور ذاتِ خلق معدوم (بہ عدمِ اضافی) لہٰذا ان دونوں میں من حیث الذات غیریت پائی جاتی ہے اور من حیث الوجود عینیت حقیقی (کیونکہ وجودِ حق عین وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحد بصورِ اعیانِ خلق موجود و ظاہر ہے اس کی تشریح ذیل میں کی جاتی ہے۔

اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ حق یا ذواتِ خلق کی حقیقت کو اس طرح واضح طور پر سمجھ لینے کے بعد اب تخلیق کا راز آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتا ہے۔ ع

ہش دار کہ راہ خود بخود گم نکنی!

سوال یہ ہے کہ ذواتِ اشیاء جو معلوماتِ حق ہیں، صُوَرِ علمیہ حق ہیں، جو از قبیلِ اعراض ہیں، یا لغیرِ عارِ ثابتہ ہیں، ان کا نمود وجودِ خارجی میں کس طرح ہوا؟ "کن فیکون" کا راز کیا ہے؟

ذواتِ اشیاء یا صُوَرِ علمیہ کے نمودِ خارجی کے متعلق تین احتمالات ہوسکتے ہیں۔

---

[1] نصوصِ قرآنی سے اس کی تائید کے لئے دیکھو "قرآن اور تصوف" باب "قرب و معیت"۔

احادیث نبوی کا شاندار ذخیرہ

اردو زبان میں

ترجمان السنہ

"ترجمان السنہ" حدیث شریف کی ایک لاجواب کتاب ہے جس کے ذریعے ارشادات نبوی کا نہایت اہم اور مستند ذخیرہ نئے عنوانوں اور نئی ترتیب کے ساتھ ہماری زبان میں منتقل ہو رہا ہے۔ اس کتاب میں احادیث نبوی کے صاف و سلیس ترجمے کے ساتھ تمام متعلقہ مباحث کی دلپذیر تشریح و تفسیر بھی کی گئی ہے اور اس تشریح میں سلف صالح کی پیروی کے ساتھ جدید ذہنوں اور رجحانوں کی بھی پوری پوری رعایت کی گئی ہے۔ "ترجمان السنہ" کی تالیف سے موجودہ زمانے کی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق اسلامی لٹریچر میں ایک عظیم الشان اور زبردست اضافہ ہوا ہے

کتاب کی ترتیب اس طرح قائم کی گئی ہے:-

(۱) متن مع اعراب (۲) سلیس اور عام فہم ترجمہ (۳) ہر حدیث پر مختصر تشریحی نوٹ (۴) باب کے خاتمے پر مندرجہ حدیثوں کے متعلق ایک عام اور سیر حاصل بحث۔

جلد اول جس کے شروع میں ایک مبسوط اور محققانہ مقدمہ بھی ہے۔ اس میں ارشادات نبوی کی اہمیت، احادیث کے درجۂ استناد و اعتبار، تدوین حدیث کی تاریخ، حجیت حدیث اور دیگر اہم عنوانات پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے اور بہت سے ائمہ حدیث اور فقہائے امت کے ضروری حالات بھی شامل کئے گئے ہیں۔ کتاب التوحید سے اصل کتاب شروع کی گئی ہے۔ تقطیع ۲۹×۲۲ صفحات ۵۹۲ قیمت دس روپے مجلد بارہ روپے۔

جلد دوم اس جلد میں کتاب الایمان والاسلام کی ۵۰۰ حدیثوں کا ذخیرہ ہے۔ صفحات ۵۱۲ قیمت نو روپے مجلد گیارہ روپے۔

جلد سوم اس میں کتاب الایمان کے بقیہ بابوں کے علاوہ پوری کتاب الانبیاء بھی آگئی ہے صفحات ۴۰۰ قیمت دس روپے آٹھ آنے مجلد بارہ روپے آٹھ آنے

مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ

سعید احمد اکبر آبادی

مکمل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآن کریم کے الفاظ کی شرح اور اس کے مسائل و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظ قرآن کی مکمل اور مدلل تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مدرس اس کتاب کو پڑھ کر قرآن مجید کا بہترین درس دے سکتا ہے اور ایک عام اردو خواں اس کے مطالعہ سے صرف قرآن شریف کا ترجمہ ہی اچھی طرح کر سکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے، اور اہل علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں۔ "لغات قرآن" کے ساتھ الفاظ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جا سکتے ہیں۔ "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد اوّل	صفحات ۳۳۲	بڑی تقطیع	غیر مجلد چار روپے آٹھ آنے مجلد پانچ روپے آٹھ آنے
جلد دوم	〃 ۳۳۶	〃	غیر مجلد پانچ روپے مجلد چھ روپے
جلد سوم	〃 ۳۳۲	〃	غیر مجلد پانچ روپے مجلد چھ روپے
جلد چہارم	〃 ۳۸۹	〃	غیر مجلد پانچ روپے مجلد چھ روپے
جلد پنجم	〃 ۵۰۰		غیر مجلد چھ روپے آٹھ آنے مجلد سات روپے آٹھ آنے
جلد ششم	〃 ۳۳۲		غیر مجلد چار روپے آٹھ آنے مجلد پانچ روپے آٹھ آنے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۹۲)

مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی

برہان

جلد ۴۳ | دسمبر ۱۹۵۹ء مطابق جمادی الثانی ۱۳۷۹ھ | شمارہ ۶

فہرست مضامین

نظرات	سعید احمد اکبرآبادی	۳۲۲
یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ	جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل بی۔ بی۔ ٹی۔ ایچ رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش	۳۲۵
تاریخ الردۃ	جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات دہلی یونیورسٹی دہلی	۳۳۷
خلافتِ معاویہ و یزید	مولانا مجاہد الاسلام القاسمی خانقاہ رحمانی مونگیر	۳۴۴
مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن کا انتساب	مولانا حکیم فضل الرحمٰن صاحب سواتی	۳۶۱
ذکرِ مصحفی	جناب نثار احمد صاحب فاروقی دہلی یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی	۳۷۰
ادبیات۔ غزل	جناب الم مظفر نگری	۳۷۸
قصیدہ وداعیہ	جناب مولانا محمد کفیل صاحب فاروقی استاد مدرسہ عالیہ کلکتہ	۳۷۹
تبصرے	(س)	۳۸۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

آخر جس چیز کا اندیشہ تھا وہ ہو کر رہی اور "خلافت معاویہ ویزید" نامی کتاب کے جواب میں ایسی [illegible] (اور ایک مستقل کتاب بھی) شائع ہونی شروع ہو گئیں جو مسلمانوں کے ایک بہت بڑے طبقہ کے لئے حد درجہ صبر آزما اور دل آزار ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کسی انسان کے معتقدات کو ٹھیس لگتی ہے تو طبعی طور پر اس میں اشتعال پیدا ہوتا ہے اور اس عالم میں ناگفتنی بات بھی اس کے لئے گفتنی بن جاتی ہے۔ لیکن اس خاص مسئلہ میں سوچنے کی بات یہ تھی کہ مذکورہ بالا کتاب سے سنی حضرات کے حلقہ میں بھی سخت بے چینی پیدا ہوئی اور انھوں نے صرف اس کے خلاف پبلک احتجاج پر اکتفا نہیں کیا بلکہ نہایت سنجیدہ اور خالص علمی و تحقیقی تنقید کر کے اس کتاب کی بے حقیقتی کا پردہ چاک کر کے رکھ دیا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں جو تحریریں ہماری نظر سے گذری ہیں ان میں سب سے زیادہ مدلل ایک دیوبندی عالم اور دوسری ایک ندوی فاضل کی تحریریں ہیں جو علی الترتیب "صدق جدید" اور "الجمعیۃ" میں شائع ہوئی ہیں پوری کتاب پر مفصل تنقید نہ سہی لیکن تحقیقی اعتبار سے یہ کتاب کس درجہ کی ہے؟ اس کو واشگاف کرنے کے لئے یہ مضامین کافی ہیں۔ سلامت روی کا تقاضا تھا کہ اس تنقید کو کافی سمجھا جاتا اور بات کو آگے نہ بڑھنے دیا جاتا لیکن سخت افسوس ہے کہ ایسا نہیں کیا گیا اور اینٹ کا جواب پتھر سے اس طرح دیا جانے لگا کہ جو لوگ اس کتاب سے حد درجہ بیزار تھے اور جنھوں نے اس کے خلاف سخت احتجاج کیا تھا ان کے سر بھی زخمی ہونے سے نہ بچے۔ جواب کے اس طریقہ کو کوئی ایک انصاف پسند شخص بھی پسند نہیں کر سکتا کیونکہ اس کا نتیجہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ آج جو لوگ آپ کے ساتھی ہیں وہ بھی دوسری صف میں جا شریک ہوں اور اس طرح اختلاف و افتراق کی خلیج وسیع سے وسیع تر ہو جائے۔

جب دو آدمی یا دو گروہ ایک جگہ رہتے ہیں تو ان میں کچھ باتیں مابہ الاشتراک ہوتی ہیں اور چند چیزیں

ما بہ الاختلاف۔ دونوں کو اگر ایک ہی جگہ مل جل کر رہنا ہے تو اس کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ما بہ الاختلاف چیزوں کو زیادہ نہ اُبھارا جائے اور اگر ان کو بیان کیا بھی جائے تو اس سنجیدہ اور معقول لب و لہجہ کے ساتھ کہ اس میں دوسرے پر طنز و تعریض کا شائبہ نہ ہو۔ یہ زندگی کا ایک عام اصول ہے۔ لیکن اس زمانہ میں مسلمان تاریخ کے جس نازک دور سے گذر رہے ہیں اس کا خصوصی مطالبہ [illegible] تقاضا ہے کہ [illegible] اصول پر سختی سے عمل پیرا ہوں اور ان کے ملی وجود کے لئے چاروں طرف سے جو خطر[illegible] ان کا متفق و متحد ہو کر مقابلہ کریں آخرت میں جس چیز کی باز پرس ہو گی اور صرف آخرت میں نہیں بلکہ د[illegible] میں بھی کامیابی اور سرخروئی کا جس پر دارومدار ہے وہ صرف ایمان اور عملِ صالح ہے۔ اس ایمان کا یہ تقا[illegible] ہے کہ اگر کسی طرف سے ہماری تاریخِ ملی کی کسی محترم شخصیت پر حملہ ہو تو اس کا دفاع کریں۔ لیکن کسی پر سب و شتم کرنا اور اس کی تنقیص و مذمت کے لئے تاریخ کے کمزور سہاروں سے مدد لینا ہرگز ایمان کا مقتضی نہیں ہے۔ ابوجہل اور ابولہب بڑھ کر اسلام کا اور پیغمبرِ اسلام کا دشمن کون ہے؟ لیکن ان پر لعنت بھیجنا نہ اسلام کی تعلیم ہے اور نہ ایمان کا منشا۔ پس جب ابوجہل اور ابولہب کا حال یہ ہے تو ظاہر ہے کہ جو حضرات مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ کے نزدیک واجب الاحترام ہیں ان کی نسبت تنقیص و مذمت کے الفاظ لکھنا کیونکر روا ہو سکتا ہے؟۔

جو فتنہ کہ اس وقت پیدا ہو چکا ہے ضرورت ہے کہ اس کو ختم کیا جائے اور اس کو فتنۂ عظیم بننے سے روکا جائے اس لئے ہماری رائے میں یہ مناسب ہو گا کہ سنی اور شیعہ علما جو کسی مسئلہ پر سنجیدگی سے غور کر سکتے ہیں وہ کسی ایک جگہ جمع ہو کر پوری صورتِ حال کا جائزہ لیں اور کوئی ایسا موثر عملی قدم اٹھائیں جو اس فتنہ کا سدِ باب کر دے اور صورتِ حال کو بد سے بدتر ہونے سے بچا لے۔

افسوس ہے پچھلے دنوں سید محمد احمد صاحب کاظمی کا انتقال ہو گیا۔ مرحوم مولانا سید خلیل احمد صاحب منگلوری کے فرزند ارجمند اور ایک نامور خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ الٰہ آباد ہائیکورٹ کے بڑے کامیاب ایڈوکیٹ اور ممبرِ پارلیمنٹ تھے۔ پارلیمنٹ میں وقف ایکٹ کے مصنف وہی تھے۔ نیشنلزم گویا ان کی گھٹی میں پڑا تھا۔ کانگریس کے علاوہ جمیعۃ علمائے ہند اور مجلس احرار کے بھی سرگرم کارکن تھے۔ اخلاقی اعتبار سے بڑے دردمند، شفقت اور خدا ترس انسان تھے۔ گذشتہ سال جب کہ حج کر کے آئے تھے اس وقت سے ان کی دینداری میں عظیم انقلاب

پیدا ہوگیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشق کا یہ عالم تھا کہ نام نامی زبان پر آیا اور چشم پرنم ہوگئی۔ اسی جذبہ سے انگریزی زبان میں ایک ضخیم سیرت نبوی مرتب کر رہے تھے جو افسوس ہے کہ نامکمل رہ گئی۔ اللہ تعالےٰ مغفرت و بخشش کی نعمتوں اور رحمتوں سے نوازے۔

گذشتہ ماہ نومبر میں جناب اسد ملتانی بھی کراچی میں وفات پاگئے۔ مرحوم صاحب فن استادِ سخن تھے قدرتِ کلام کا یہ عالم تھا کہ ہر صنفِ شاعری میں بے تکلف دادِ سخن دے سکتے تھے۔ مگر اُن کا اصل میدان قومی شاعری تھا۔ اس رنگ میں ڈاکٹر اقبال مرحوم کے متبع تھے۔ سرکاری نوکری کی مصروفیتوں کے باعث ان کو اپنے حوصلہ کے مطابق شاعری کا زیادہ موقع نہیں ملا۔ پھر بھی جتنا کچھ لکھ گئے ہیں صفِ اوّل کے شعرا میں اُن کا نام زندہ رکھنے کے لئے کافی ہے۔ طبعاً بڑے مخلص، منکسر المزاج، مرنج و مرنجان قسم کے انسان تھے۔ اللّٰھم اغفرلہٗ وارحمہٗ۔

قلم یہیں تک پہنچا تھا کہ اچانک مولانا حافظ احمد سعید صاحب دہلوی کی وفات حسرت آیات کی اطلاع ملی: اِنّا لِلّٰہ وانّا الیہ راجعون۔ مولانا جمعیۃ العلمائے ہند کے بانیوں میں سے اور اس کے پہلے جنرل سکریٹری تھے اس حیثیت سے انھوں نے ملک میں دورے کئے اور جگہ جگہ تقریریں کیں یہ زمانہ تحریکِ خلافت کے شباب کا زمانہ تھا مولانا کی تقریروں نے دھوم مچادی۔ اور بچہ بچہ کی زبان پر ان کا نام تھا۔ دلی کی ٹکسالی زبان بولتے اور اسی میں گھنٹوں خاص لب و لہجہ کے ساتھ تقریر کرتے تھے۔ اس لئے اُن کی گفتگو اور تقریر دونوں، اس قدر شیریں اور شگفتہ ہوتی تھیں کہ "بس وہ کہیں اور سنا کرے کوئی"۔ قرآن مجید کے بہت اچھے حافظ تھے اور اُس کے ساتھ بڑا شغف رکھتے تھے نہایت آسان زبان میں قرآن کا ترجمہ و تفسیر لکھ رہے تھے جو غالباً پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی ہے۔ دینیات پر متعدد کتابیں بھی ان کی یادگار ہیں متعدد بار حریتِ وطن کی راہ میں جیل گئے۔ طبعاً بیحد خلیق۔ ملنسار۔ خوش طبع۔ اور بڑے بذلہ سنج بزرگ تھے۔ اگرچہ ادھر دو برس سے جمعیۃ کے صدر تھے۔ لیکن چند در چند عوارض و اسقام کے باعث برسوں سے گوشہ نشین ہوگئے تھے۔ دلی سے باہر کے لوگ اُن کی تقریر سننے کو ترستے تھے مگر انھوں نے سفر کرنا بالکل ترک کردیا تھا عجب باغ و بہار انسان تھے۔ ان کا فقرہ فقرہ زبان کی لطافت و نفاست کا مرقع ہوتا تھا۔ دلی وہ دلی ہی نہیں رہی ہے اب ایسے بزرگ کہاں ملیں گے؟ کل من علیہا فان ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام۔ اللہ تعالیٰ کروٹ کروٹ جنت نصیب اور صدیقین و شہدا کا مقام جلیل عطا فرمائے آمین

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

۲۔ اموی خلافت

(از جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ بی۔ ٹی
رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اترپردیش)

(۲)

۴۱ھ میں سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے منصب خلافت سے دستبردار ہونے پر امیر معاویہ رض عالم اسلامی کے باضابطہ خلیفہ قرار پائے۔ مستقر خلافت کوفہ سے دمشق میں منتقل ہوگیا جو اس سے پہلے شامی بازنطینی تہذیب کا مرکز اور دنیائے مسیحیت کا گہوارہ رہ چکا تھا۔ اسلام یوں بھی مذہبی رواداری کی تعلیم دیتا ہے۔ اس پر مزید یہ کہ انتظامی ضرورت مسیحی المذہب رومی عملہ کو جو اس علاقہ کے نظم حکومت کا طویل تجربہ رکھتا تھا، بڑے اور چھوٹے انتظامی عہدوں پر مقرر کرنے کی داعی تھی، جس طرح ایران میں مجوسی عملہ کو برقرار رکھنا ناگزیر تھا۔ اس طرح دیوان خراج پر رومی نصرانی چھا گئے۔

مستشرقین کا کہنا ہے کہ اس اثر و رسوخ کے نتیجے میں مسیحی فضلاء نے اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا۔ چنانچہ فان کریمر نے لکھا ہے:۔

"عیش و عشرت کی مشغولیت کی بنا پر اکثر اموی خلفاء نے عیسائیوں اور دیگر غیر مسلم اقوام کے ساتھ بہت زیادہ رواداری برتی۔ نہ صرف یہ کہ عیسائیوں کو خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ داخلہ کی اجازت تھی بلکہ انہیں اکثر اہم ترین ذمہ داری کے عہدے بھی دیئے جاتے تھے۔ سرجون جو یوحنائے دمشقی کا باپ تھا خلیفہ عبدالملک کے دربار میں [illegible] کے عہدے پر فائز تھا اور اس کی وفات پر یہ عہدہ اس کے

بچے کو تفویض ہوا۔ یہاں تک کہ دربار کا ملک الشعراء ایک عیسائی ہی تھا۔ عیسائیوں کی حالت ایسی اچھی تھی کہ انہیں مساجد میں بے روک ٹوک جانے کی اور عام مجمعوں میں طلائی صلیب کے ساتھ چلنے پھرنے کی اجازت تھی۔ خلفاء کی رواداری نے ناگزیر طور پر عیسائیوں کی مسلمانوں کے ساتھ تبادلۂ خیالات کے لئے ہمت افزائی کی۔ اس طرح یونانی علمائے دینیات کی صحبت میں جو جدلیات و مناظرہ کے فن میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے، عربوں نے پہلی مرتبہ فلسفیانہ استدلال کو سیکھا جسے آگے چل کر انھوں نے یہ اہمیت دی۔ نیز یونانی علماء دینیات ہی سے عربوں نے کلامی تدقیقات کا پہلا سبق لیا اور یہ ایسا فن تھا جس میں بازنطینی ذہانت ید طولیٰ رکھتی تھی۔"[۱]

فان کریمر کی مندرجہ بالا رائے کی نکلسن نے مزید توضیح کی۔

"عیسائیوں کو اموی خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ نقل و حرکت کی اجازت تھی۔ نصرانی شاعر اخطل دربار کا ملک الشعراء تھا اور اُس کے بہت سے ہم مذہب حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ مسلمان اور عیسائی دوستانہ گفتگو نیز مذہبی مناظروں میں تبادلۂ خیالات کیا کرتے تھے۔"[۲]

لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدتمندوں نے اس محدود نظریہ کو (جو صرف اسلامی علم کلام کے مسیحی دنیا سے متاثر ہونے سے متعلق تھا) تعمیم دے کر اسلام کی عقلی تحریک کو شام کے نو فلاطونی فلاسفہ و متکلمین کا مرہونِ احسان قرار دیا:۔

"مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں میں شام کے نو فلاطونی فلسفیوں اور متکلمین کے آراء و مذاہب نے بھی نمایاں رہنمائی کی ہے .... جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ اُن کو شامی اہل علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا فارابیؒ ان ہی سے لگا .... فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے اور اُس کو اُن میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطباء نے خاص حصہ لیا ہوگا ...... یہ اطبا

---

[۱] (V)ON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC (C)IVILIZATION, PAGE 59

[۲] (N)ICHOLSON: LITERARY HISTORY OF THE ARABS, PAGE 221

مسلمانوں کی پہلی تہذیبی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امرا اور رؤسا کی خلوت کے ندیم ......
شام میں قبل از اسلام یونان کا نو فلاطونی فلسفہ کافی مقبول ہو چکا تھا...... مسلمانوں کو منظم اور منضبط فکر کے لئے اسی مکتب خیال سے سابقہ پڑا........... شام کا یہ مکتب اصلاً عیسائی متکلمین کا مکتب تھا جس نے یونان کے رواتی فلسفے کو اپنے ڈھنگ پر ڈھال لیا تھا"

اس طرح چند امور تنقیح طلب ہیں :-

ا۔ کیا دیوانِ خراج کے رومی عملہ نے بازنطینی دینیاتی رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کرایا

ب۔ کیا دربار میں عیسائی شعراء کی قدر و منزلت نے مسیحیت کو عام اسلامی فکر کو متاثر کرنے میں مدد دی۔

ج۔ کیا اموی دربار کے اطباء نے فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے میں کوئی حصہ لیا۔

د۔ مسلمانوں میں یونانی علوم کی منتقلی کہاں تک شام کے مسیحی علماء کی وساطت کی رہین منت ہے، اور

ہ۔ مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں میں شام کے نو فلاطونی فلسفیوں اور متکلمین کے افکار و مذاہب نے کہاں تک رہنمائی کی ہے۔

دیوانِ خراج کے رومی عملہ کی بے اثری امیر معاویہؓ سے پہلے نظامِ حکومت سیدھا سادھا تھا جس کے چلانے کے لئے کارکنوں میں دیانت و خدا ترسی کے علاوہ کسی فنی مہارت کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے انتظامی اُمور کے لئے مسلمانوں ہی میں سے کام کرنے والے مل جاتے تھے۔ امیر معاویہؓ کے عہد سے "ملکِ عضوض" زمانہ شروع ہوا۔ حکومت کی مشینری میں پیچیدگیاں شروع ہوئیں جو انھوں نے "رومی قیصریت" سے ورثہ میں پائی تھیں۔ اس لئے ان پیچیدگیوں سے عہدہ برا ہونے کے لئے اُس طبقہ منتظمین کی مانگ ہوئی جو قیاصرہ کے زمانہ میں ان انتظامی امور کو انجام دیتا تھا یعنی دیوانِ خراج کا عملہ چنانچہ ابن واضح یعقوبی لکھتا ہے کہ معاویہ کے زمانے سے عیسائی دیوانِ خراج پر چھانا شروع ہوئے۔

"واستعمل معاویة ابن اثال النصرانی	امیر معاویہؓ نے ابن آثال نصرانی کو شہر حمص کے
علی خراج حمص ولم یستعمل النصرانی	خراج کی وصولی پر مقرر کیا حالانکہ ان سے پہلے کسی
احد من الخلفاء قبلہ"۱؎	خلیفہ نے عیسائیوں کو کسی عہدے پر مقرر نہیں کیا تھا۔

بہرحال امیر معاویہؓ کے زمانہ سے دیوانِ خراج پر (فان کریمر کے لفظوں میں اہم سرکاری عہدوں پر) رومی چھانے لگے چنانچہ انھوں نے اس اہم عہدے پر سرجون رومی کو مقرر کیا (جسے فان کریمر وغیرہ مستشرقین (SERGIUS) (JOHN OF DAMASCUS) کا باپ بتاتے ہیں)

"وکان یکتب لمعاویة ..... علی	امیر معاویہؓ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب
دیوان الخراج سرجون بن منصور الرومی"۲؎	سرجون بن منصور رومی تھا

جہشیاری آگے چل کر لکھتا ہے کہ سرجون یزید اور معاویہ بن یزید کے عہدِ حکومت میں دیوان خراج کا کاتب تھا۔

"وکان یکتب لیزید بن معاویة	یزید بن معاویہ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب
علی دیوان الخراج سرجون بن منصور"۳؎	سرجون بن منصور تھا۔
"وکان یکتب لمعاویة بن یزید	معاویہ بن یزید کے عہد میں دیوان خراج کا کاتب
علی الدیوان سرجون بن منصور النصرانی"۴؎	سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

سرجون عبدالملک بن مروان کے زمانہ (۶۵-۸۶ھ) میں بھی بہت دن تک دیوان خراج کا کاتب رہا۔

جہشیاری لکھتا ہے:

"وکان دیوان الشام بالرومیة	شام میں دیوان خراج کا جو رومی زبان میں تھا
لعبد الملک ولمن تقدمه سرجون	منتظم اس عبدالملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشرو
ابن منصور النصرانی"۵؎	کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

۱؎ تاریخ یعقوبی ص ۵۳۳ ۲؎ کتاب الوزراء والکتاب للجہشیاری ص ۳۴ ۳؎ ایضاً ص ۳۱ ۴؎ ایضاً ص ۳۲

۵؎ ایضاً ص ۴۰۔

سرجون کے علاوہ اموی عہد میں اور بھی مسیحی کُتّاب وعہدیداران محکمۂ خراج کے نام ملتے ہیں مثلاً ابن اثال جسے امیر معاویہؓ نے حمص کے خراج کی وصولی پر مامور کیا تھا (اس کا ذکر اوپر گذرا۔ مزید تفصیل آگے آئے گی) یا شمعل جو عبدالملک کا ایک اور معمولی کاتب تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے۔

"وحکی انہ کان لعبدالملک کاتب نصرانی من اوساط کتابہ یقال لہ شمعل"[۱]	بیان کیا گیا ہے کہ عبدالملک کے عام کتاب میں سے ایک عیسائی کاتب بھی تھا جس کا نام شمعل تھا۔

اسی طرح سلیمان بن عبدالملک کا ایک کاتب فلسطین کا ایک عیسائی تھا جو ابن البطریق کے نام سے مشہور تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے:۔

"وکان رجل من اھل فلسطین یعرف بابن البطریق یکتب لہ"[۲]	فلسطین کا ایک شخص جو ابن البطریق کے نام سے مشہور تھا سلیمان بن عبدالملک کے یہاں کاتب تھا۔

خلفاء کے علاوہ امراء کے یہاں بھی کتابت کا کام عیسائی انجام دیتے تھے چنانچہ عبدالملک بن مروان کا کاتب ایناس بن خمایا الرہاوی تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے:

"وکان یکتب لعبدالعزیز بن مروان ایناس بن خمایا من اھل الرھا"[۳]	عبدالعزیز بن مروان کا کاتب شہر رہا کا رہنے والا ایناس بن خمایا تھا۔

لیکن نصرانی کُتّاب ایک انتظامی ضرورت سے تھے مسلمان فاتحین کی ہمیشہ یہ پالیسی رہی کہ وہ فتح کے بعد مفتوحہ علاقے کے معاشرتی و انتظامی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ اسے علیٰ حالہ باقی رکھتے۔ وہ ایران گئے وہاں دیوانِ خراج کو فارسی زبان میں برقرار رکھا اور اس کی تنظیم کے لئے مجوسی کُتّاب (دبیران) کو پہلے کی طرح باقی رکھا۔ جب محمد بن قاسم نے سندھ کو فتح کیا تو مالی انتظام پہلے کی طرح ہندو عملہ کے ہاتھ میں رکھا۔ غرض ہر جگہ دیوانِ عطیات عربی میں تھا اور دیوانِ خراج مقامی زبان میں۔ یہی پالیسی انھوں نے

---

[۱] کتاب الوزراء والکتاب للجہشیاری ص ۴۰ [۲] ایضاً ص ۴۸ [۳] ایضاً ص ۳۳۔

شام میں رکھی۔ جہشیاری لکھتا ہے:۔

"ولم یزل بالکوفۃ والبصرۃ دیوانان احدھما بالعربیۃ لاحصاء الناس واعطیاتھم وھذا الذی کان عمر قد رسمہ والآخر لوجوہ الاموال بالفارسیۃ وکان بالشام مثل ذلک احدھما بالرومیۃ والآخر بالعربیۃ، فجری الامر علی ذلک الی ایام عبد الملک"[۱]

کوفہ اور بصرہ میں (دمشق کی طرح) دو دفتر ہے ایک عربی میں جہاں لوگوں کی مردم شماری اور ان کے وظائف کا حساب رکھا جاتا تھا۔ اس دفتر کی بنیاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈالی تھی۔ اور دوسرا مختلف محصولوں کے حساب کے لئے جو فارسی میں تھا۔ اسی طرح شام میں ایک دفتر رومی زبان میں تھا اور دوسرا عربی میں۔ یہی طریقہ عبد الملک بن مروان کے عہد حکومت تک برقرار رہا۔

اس لئے چاہے آمر کی نظروں میں مامور محبوب ہو (جیسے ابن اثال امیر معاویہؓ کی نظروں میں) یا مبغوض (جیسے سرجون عبد الملک کی نظروں میں[۲]) دیوانِ خراج کا عملہ شام میں رومی زبان جاننے والا ہی ہوسکتا تھا جو شامی مسیحیوں سے تعلق رکھتا تھا۔ اس لئے دیوان خراج پر شامی مسیحیوں کا چھا جانا فطری تھا۔ اس میں خلفاء کے پسند وناپسند کو اتنا دخل نہیں تھا جتنا انتظامی ضرورت کو۔ اس لئے اسے خلفاء کی بے تعصبی و رواداری پر تو محمول کیا جاسکتا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ یہ کتاب اپنے آقاؤں کے مزاج میں بھی دخیل ہو گئے تھے یا اُن کے آقا اُن کی علمی و فکری صلاحیتوں سے متاثر تھے یا کسی نہج سے اس کے خوشہ چین تھے۔

امیر معاویہ معاملہ فہمی وحسن تدبر کے ساتھ موصوف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جس "ملک عضوض" کی بنیاد انھوں نے ڈالی تھی، صحابہ وتابعین میں سے کسی مسلمان کی دیانت وزہد اتریٰ اس کی پیچیدگیوں سے عہدہ برا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔ لہذا انھوں نے شام کے عوام کی اقتصادی دست برد کے لئے اسی طبقہ کو برقرار رکھا جو اس کام میں مہارت رکھتا تھا۔ انھوں نے شام کے دیوانِ خراج پر سرجون رومی

[۱] کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۸ [۲] تفصیل آگے آئے گی۔

کو مقرر کیا جو اس اہم عہدے پر عبد الملک کے زمانہ تک فائز رہا۔ مگر یہ تقرر ایک ناگزیر انتظامی ضرورت تھا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اس میں نہ تو انتظامی صلاحیت کے علاوہ سرجون کے علم و فضل کو دخل تھا اور نہ امیر معاویہؓ کے کسی علم دوستی کے جذبے کو۔ تاریخ بھی نہیں بتاتی کہ سرجون نے براہِ راست یا بالواسطہ امیر معاویہؓ کے زمانہ میں مسلمانوں کی کسی عقلی تحریک کو کسی بھی نہج سے متاثر کیا ہو۔

امیر معاویہؓ کے بعد یزید تختِ خلافت پر متمکن ہوا۔ اس نے بھی اپنے باپ کے زمانہ کے کاتب خراج سرجون کو اس اہم عہدہ پر برقرار رکھا۔ اس کے علاوہ اُس نے اسے اپنا ندیم و مشیر بنایا جس کی وجہ سے اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ عام اسلامی شعار کے برخلاف (جس کی کم از کم ظاہری حد تک ہی دوسرے اہلِ دربار مراعاۃ کرتے ہوں گے) یزید لہو و لعب، غنا و سرود اور بادہ گساری کا رسیا تھا۔ دربار کے کسی ملازمین کو ان باتوں سے کیا دریغ ہو سکتا تھا۔ ان ملازمین میں سب سے بلند مرتبہ دیوانِ خراج کا کاتب تھا۔ لہٰذا اس نام نہاد خلیفہ نے اسے اپنا حریف بادہ پیما اور ندیم خاص بنایا۔ ابو الفرج نے کتاب الاغانی میں لکھا ہے:۔

کان یزید بن معاویہ اول من	خلفاء میں یزید بن معاویہ پہلا شخص ہے جس نے اسلام
سن الملاھی فی الاسلام من الخلفاء	کی تاریخ میں لہو و لعب کی رسم ڈالی گانے بجانے
وآوی المغنیین واظہر الفتک وشرب	والوں کو دربار میں جگہ دی فسق و فجور کا اظہار کیا
الخمر وکان ینادم علیہا سرجون	اور شراب پی۔ بادہ گساری میں سرجون جو اس کا
النصرانی مولاہ والاخطل وکان	مولیٰ (آزاد غلام) تھا اور اخطل اس کے ندیم
یاتیہ من المغنیین سائب خاسر	و حریف بادہ پیما رہتے تھے۔ گانے والوں میں سے
فیقیم عندہ فیخلع علیہ واصلہ[1]	سائب خاسر اس کے پاس آکر ٹھہرا کرتا تھا اور
	یزید اُسے خلعت دیتا اور عطیے دیتا۔

اس لئے اگر بالفرض "الناس علیٰ دین ملوکھم" کے عام اصول کے برعکس ایک ندیم نے اپنے ولی نعمت پر کوئی اثر کیا بھی ہو تو وہ اسی مے نوشی و عیش کوشی کے سلسلے میں ہوگا۔ شاید اسی وجہ سے

[1] کتاب الاغانی جزء شانزدہم ص ۶۸۔

یزید کے "خمریات" میں ایک خاص کیفیت ہو۔

جہشیاری نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ پہنچنے کی خبر موصول ہوئی تو یزید نے اس کے تدارک کے لئے سرجون ہی سے مشورہ کیا۔

فلما اتصل بیزید مصیر الحسین رضی اللہ عنہ الی الکوفہ .... شاور سرجون بن منصور فی من یولی العراق[1]	جب یزید کو امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ کی طرف جانے کی خبر ملی .... تو اس نے سرجون بن منصور ہی سے مشورہ کیا کہ عراق کا گورنر کسے بنائے۔

لیکن اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ امراء اسلام اتنے تنگ نظر نہ تھے کہ سلطنت کے اہم معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مسلم وغیر مسلم کی تفریق کو روا رکھتے نیز اس قسم کی دین فروشی کے معاملے میں دین دار مسلمانوں کے مقابلے میں ایک بے دین نصرانی ہی کا مشورہ زیادہ قابل قبول ہو سکتا ہے آخر میزبانان رسول (انصار) کی ہجو کے لئے اُسے کون مسلمان شاعر ملتا تھا جو اس عقبیٰ فروشی ہی کے لئے مل جاتا۔ انصار کی ہجو کے لئے اسے ایک نصرانی شاعر اخطل ملا (تفصیل آگے آئے گی) اور خاندانِ رسالت کی بربادی کے لئے بھی اس نے ایک نصرانی مشیر ہی سے مشورہ کیا۔

بہرحال سرجون نے یزید کی خمریات کی تلطیف وتدقیق میں کوئی حصہ لیا ہو یا نہ لیا ہو جس کی تحقیق عربی ادب کے مورخین کا منصب ہے، اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے شامی نوفلاطونی افکار کو اس کی نظروں میں ہردلعزیز بنایا ہو یا نطینی مسیحی دینیات کے رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کیا ہو۔

یزید کے بعد اس کا بیٹا معاویہ خلیفہ ہوا۔ اس نے بھی سرجون کو دیوانِ خراج کی کتابت پر برقرار رکھا۔ مگر چند ایام کی خلافت کے بعد وہ اس اہم ذمہ داری سے مستعفی ہو کر گوشہ نشین ہو گیا۔ اس کے بعد عام خانہ جنگی کا دور شروع ہوا۔ شام میں مروان نے قبضہ جما لیا۔ اس کے زمانہ میں بھی سرجون اپنے عہدہ پر برقرار رہا۔

وکان یکتب لمروان ... علی الدیوان	مروان کے زمانہ میں دیوانِ خراج کا کاتب سرجون

---

[1] کتاب الوزراء والکتاب ص ۱۳۱۔

سرجون بن منصور النصرانی[1]" — بن منصور نصرانی تھا۔

مروان کے بعد اس کا بیٹا عبد الملک اُس کا جانشین ہوا عبد اللہ بن زبیرؓ کو شکست دے کر وہ عالمِ اسلام کا خلیفہ ہوا۔ اُس نے بھی دیوانِ خراج پر بدستور سرجون ہی کو برقرار رکھا۔

"وکان یتقلد دیوان الشام بالرومیۃ بعبد الملک ولم تعد منہ سرجون ابن منصور النصرانی[2]"

شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا، منتظمِ اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اُس کے پیشروؤں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا

فان کریمر کہتا ہے:-

"SERGIUS, THE FATHER OF JOHN OF DAMASCUS ENJOYED AT THE COURT OF THE CALIPH ABDUL-MALIK, THE PLACE OF FIRST COUNCILLOR, AND AFTER HIS DEATH HIS SON WAS GIVEN THE SAME POST"

(VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILIZATION, P. 59)

یعنی (۱) سرجون عبد الملک کا مشیرِ اعلیٰ تھا، اور

(۲) سرجون کی وفات پر یہ عہدہ عبد الملک نے اُس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو تفویض کیا۔

مگر یہ دونوں قول محلِ نظر ہیں :-

۱۔ واقعہ ہے کہ جو بھی اسباب ہوں عبد الملک سرجون کو پسند نہیں کرتا تھا۔ ممکن ہے سرجون جسے یزید اول کی منادمت کا اعزاز حاصل رہ چکا تھا عبد الملک کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔ ممکن ہے یزید کے زمانہ میں عبد الملک کو کوئی خاص وقار حاصل نہ ہو اور سرجون نے اس کا استخفاف کیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس خانہ جنگی اور سیاسی انتشار اور عدمِ تیقن کے زمانہ میں سرجون نے "ٹھہرو اور دیکھو" کے اصول پر عمل کرتے ہوئے عبد الملک کے

---

[1] کتاب الوزراء والکتاب ص ۴۴ [2] ایضاً ص ۴۰

اقتدار کو کما حقہ تسلیم کرنے میں پس و پیش کیا ہو جو بھی وجہ ہو سرجون عبدالملک کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ عبدالملک اور ابن زبیر کی خانہ جنگی کے دوران میں سرجون نے قیصر روم کے ساتھ خفیہ ساز باز کرنا شروع کر دیا ہو۔ اسلامی تواریخ اس شبہ کے ذکر سے خاموش ہیں مگر یوحنائے دمشقی (جس کے باپ کو مستشرقین سرجون بتاتے ہیں) کے متعلق جیسا کہ اس کے عقیدتمند سوانح نویس یوحنائے یروشلم نے لکھا ہے کہ یہ الزام ناقابلِ تردید حد تک ثابت ہو چکا تھا کہ اس نے قیصر سے خلیفہ کے خلاف سازش کی ہے (تفصیل آگے آئے گی) مستشرقین کا یہ بھی خیال ہے کہ سرجون کے باپ منصور ہی کی دغابازی کی وجہ سے دمشق مسلمانوں کے قبضہ میں آیا۔ ریورنڈ جے۔ ایچ۔ لپٹن (LUPTON) نے یوحنائے دمشقی کی سوانح حیات میں لکھا ہے۔

ASSEMANUS EVEN THINKS IT WAS THIS MANSUR, WHO HELPED TO BETRAY DAMASCUS TO THE SARACENS. IN 634 (LUPTON: ST: JOHN OF DAMASCUS) P.25 NOTE.

اس لئے ممکن ہے سرجون نے بھی کوئی ساز باز کرنا شروع کیا ہو یا عبدالملک کو اس کے متعلق کوئی شبہ ہو گیا ہو (جس کے لئے بقول مستشرقین قوی قرائن موجود تھے)

بہرحال جو بھی وجہ ہو عبدالملک اور سرجون کے دل ایک دوسرے کی طرف سے صاف نہیں تھے اور آخرکار عبدالملک نے سرجون کو اس عہدے سے برطرف کر دیا یہی نہیں بلکہ اس محکمہ ہی کو مسیحی رومیوں کے قبضہ سے نکال لیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:۔

چونکہ سرجون اور اس کی جماعت (مسیحی کتاب) دیوانِ خراج پر عرصہ سے چھائے ہوئے تھے عبدالملک کا حسن تدبر اُن سے مستغنی ہونے کی جرأت نہ کرتا تھا لیکن جب دیوان الرسائل کے منتظم اعلیٰ سلیمان بن سعد الخشنی نے اسے یقین دلایا کہ وہ اُسے سرجون اور سرجون کے ماتحت عملہ کی ضرورت سے بے نیاز کر سکتا ہے تو عبدالملک نے اُسے (سرجون کو) فوراً معطل کر دیا۔ ابن الندیم لکھتا ہے:۔

وقد قيل ان الديوان نقل فى ايام	یہ کہا گیا ہے کہ دیوانِ خراج عبدالملک کے زمانہ
عبد الملك فانه امر سرجون ببعض	میں عربی میں ترجمہ ہوا کیونکہ اُس نے سرجون کو کسی

الا مرفتراخی فیہ فاحفظ عبدالملک فاستشار سلیمان فقال لہ انا انقل الدیوان وارتجل منہ[1]

کام کے کرنے کا حکم دیا مگر اُس نے اس میں ڈھیل ڈالدی یہ عبدالملک نے اُسے دل میں رکھا اور سلیمان بن سعد الخشنی سے مشورہ کیا، سلیمان نے کہا میں دیوان کو نقل کر دوں گا پس اُس نے اُس سے جلدی کرائی۔

ابن الندیم نے اس واقعہ کو بصیغۂ تمریض بیان کیا ہے کیونکہ اس کے خیال میں شام کا دیوان خراج ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا۔ مگر جہشیاری جو اس باب میں ابن الندیم سے زیادہ اہلِ اعتماد ہے کیونکہ اس نے وزراء و کتاب کی تاریخ پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے، اس بات کو موکد لہجے میں لکھتا ہے:۔

وکان یتقلد دیوان الشام بالرومیۃ لعبدالملک ولمن تقدمہ سرجون ابن منصور النصرانی فامرہ عبدالملک یوماً لشیئ فتامل عنہ وتوانی فیہ فعاد لطلبہ وحثہ فیہ فرای منہ تفریطاً وتقصیراً فقال عبدالملک لابی ثابت سلیمان بن سعد الخشنی وکان یتقلد لہ دیوان الرسائل اما تری اد لال سرجون علینا واحسبہ قد رای ان ضرورتنا الیہ والی صناعتہ ۔ افما عندک حیلۃ؟

شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا منتظم اعلیٰ عبدالملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشروؤں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔ ایک دن عبدالملک نے اُسے کسی بات کا حکم دیا مگر سرجون نے اس میں ڈھیل ڈالدی اور دیر لگائی عبدالملک نے دوبارہ اس سے کہا اور اُسے برانگیختہ کیا مگر پھر بھی اس کی جانب سے کوتاہی دیکھی۔ اس پر عبدالملک نے سلیمان بن سعد الخشنی سے جو دیوان رسائل کا منتظم اعلیٰ تھا کہا "تم نے سرجون کا ناز و انداز دیکھا میرے خیال میں وہ سمجھتا ہے کہ ہمیں اُس کی اور اُس کے کام کی ایسی ضرورت ہے کہ ہم اس سے مستغنی نہیں ہو سکتے؟

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۳۹۔

قال لو شئت لحولت الحساب الی العربیة	کیا تم اس کا کچھ تدارک کر سکتے ہو؟" سلیمان بن
قال فافعل. فرد الیه عبد الملک	سعد نے کہا اگر آپ چاہیں تو میں تمام حسابات کو عربی
جمیع دواوین الشام"	میں منتقل کر سکتا ہوں. عبد الملک نے کہا تو پھر کر ڈالو.
(کتاب الوزراء والکتاب ص ۴۰)	اس کے بعد عبد الملک نے شام کے تمام دفاتر کو
	سلیمان بن سعد الخشنی کے ماتحت کر دیا.

دیگر مورخین نے بھی جہشیاری ہی کی تائید کی ہے (تفصیل آگے آ رہی ہے) اس کے بعد یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ سرجون عبد الملک کا معتمد علیہ یا مشیر اعلیٰ تھا.

غالباً فان کریمر کا ماخذ یوحنائے یروشلم کی تصنیف "سوانح یوحنائے دمشقی" ہے جس میں یوحنائے دمشقی کے آباء و اجداد کے متعلق لکھا ہے.

"HIS FORE FATHERS........ HAD BEEN STEWARDS IN HIGHTRUST EVEN AMONG THE SARACENS .... THE FATHER OF THIS SECOND JOHN (OF DAMASCUS) ... .WAS A MAN OF HIGH POSITION, BEING APPOINTED TO ADMINISTER THE PUBLIC AFFAIRS THROUGH THE WHOLE COUNTRY"

(LUPTON: ST. JOHN OF DAMASCUS: P. 24-25).

(اس کے آباء و اجداد..... مسلمانوں کے زمانہ میں بھی محرم اعلیٰ اور ان کے معتمد علیہ تھے..... اس یوحنائے ثانی (یوحنائے دمشقی) کا باپ..... بڑا صاحب مرتبہ تھا جس کا تقرر پوری سلطنت کے امور ملکی کے انتظام کیلئے ہوا تھا)

لیکن آگے چل کر معلوم ہو گا کہ یہ سوانح حیات اور اس کی تفصیلات ناقابل اعتماد ہیں.

علیٰ ہذا اسی طرح یہ قول بھی محل نظر ہے کہ عبد الملک نے سرجون کی وفات پر اس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو اپنا مشیر اعلیٰ بنایا جب بتصریح جہشیاری عبد الملک نے سرجون کی زندگی ہی میں اسے (سرجون کو) دیوان خراج سے علیحدہ کر دیا تھا بلکہ دیوان خراج کو رومی زبان سے عربی میں منتقل کر کے رومیوں کی اجارہ داری کا ہی خاتمہ کر دیا تھا تو پھر فان کریمر کا یہ کہنا کہ عبد الملک نے سرجون

تاریخ الردّة

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۸)

عُمیر بن ضابی یشکری خالدؓ کے دوستوں اور یمامہ کے سادات میں سے تھے، اُن کا تعلق ہجر (بحرین) سے نہیں بلکہ قلمم سے تھا جو بنو یشکر کا ایک نخلستان تھا۔ خالدؓ نے عُمیر سے کہا: اپنی قوم کے پاس جاؤ اور ان کو ایسی خبریں سناؤ جن سے ان کے حوصلے پست ہو جائیں۔ عمیر یمامہ آئے، بنو حنیفہ کو اس بات کا علم نہ تھا کہ وہ مسلمان ہو گئے ہیں، وہ مجتہد، عمدہ گھوڑسوار اور مقتدر آدمی تھے، انھوں نے کہا: "مہاجرو! مہاجرین و انصار کے ایک لشکر کے ساتھ خالدؓ تمہارے سر پر آ پہنچے ہیں، مسلمان یمامہ فتح کرتے بڑھے چلے آ رہے ہیں، اسد، غطفان اور عُلیا ہوازن کو ٹھکانے لگا چکے، اب تم ان کے چنگل میں ہو، ان کا نعرہ ہے: لا قوۃ الا باللّٰہ (قوت کا ذریعہ بس خدا ہے)۔ میں نے ایسے لوگ دیکھے ہیں کہ اگر تم ان پر صبر کے ذریعہ غالب ہونا چاہو تو وہ خدائی مدد کے ذریعہ تم پر غالب ہو جائیں گے، اگر تم زندگی کی کشش سے ان پر غلبہ چاہو تو موت کی لگن ان کو تم پر غالب کر دے گی، اور اگر تم کثرتِ فوج سے ان کو ہرانا چاہو تو وہ خداوندی مدد سے تم پر فتح حاصل کر لیں گے، تمہاری اور مسلمانوں کی حالت یکساں نہیں ہے، اسلام سربلند ہو رہا ہے، شرک سرنگوں، ان کا لیڈر نبی ہے اور تمہارا کذّاب، اُن کے دل سچی خوشی اور ولولوں سے معمور ہیں، تم دھوکہ میں مبتلا ہو، اس وقت جب کہ ان کی تلوار نیام میں اور ان کا تیر ترکش میں ہے تمہارے لئے سرکشی اور اسلام کی بغاوت سے باز آنے کا موقع ہے، میں مسلمانوں کی اس فوج میں دس دن رہ کر آ رہا ہوں جو دھاوے مارتی تمہاری طرف چلی آ رہی ہے۔" بنو حنیفہ نے عُمیر کی بات نہ مانی اور ان پر جاسوسی کا الزام لگایا، عُمیر لوٹ گئے

ان کے جانے کے بعد ثمامہ بن اثال نے عام جلسہ میں تقریر کی اور کہا: "صاحبو! میری باتیں گوش ہوش سے سنئے اور عمل کیجئے، اس میں آپ کا بھلا ہے، دو نبی ایک مشن میں شریک نہیں ہوتے محمد کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اور خدا نے ان کے ساتھ کوئی دوسرا نبی بنا کر بھی نہیں بھیجا ہے" ثمامہ نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی حٰمٓ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ غَافِرِ الذَّنْبِ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ اور کہا یہ خدا کا کلام ہے۔ اس سے مسیلمہ کے اس کلام کا مقابلہ کیجئے:

یا ضفدع نقی کم تنقین لا الشرب تمنعین ولا الماء تکدرین کتنا بے تکا ہے یہ کلام۔

محمد کے برکین کی ایک مثال میں آپ کو سناتا ہوں، رسول اللہ میرے پاس سے گذرے، میں اپنی قوم کے دین پر تھا، میں نے اُن کو قتل کرنا چاہا تو عمیر (بن ضابی لشکری) آڑے آئے، رسول اللہ نے میرا خون مباح کر دیا، میں نے سفر کیا جب مدینہ کے نواح میں آیا تو رسول اللہ کے آدمیوں نے مجھے گرفتار کر لیا، لیکن آپ نے مجھے معاف کر دیا، میں مسلمان ہو گیا، آپ نے مجھے حج بیت اللہ کی اجازت دی، میں نے کہا: رسول اللہ بنو قشیر نے اثال کو اسلام سے پہلے مار ڈالا تھا۔" آپ نے مجھے اُن سے بدلہ لینے کی اجازت دیدی، میں نے اُن پر چھاپہ مارا اور مالِ غنیمت کا خمس رسول اللہ کے پاس بھیجا، رسول اللہ کا جب انتقال ہوا تو ایک ایسا شخص اُن کا جانشین ہوا جو سارے مسلمانوں سے زیادہ دین کی بصیرت رکھتا ہے اور جو اسلام کے اصول کو نافذ کرنے میں کسی ملامت کی پرواہ نہیں کرتا، اس جانشین نے تمہارے پاس ایک شخص بھیجا جو نہ تو اپنے نام سے مشہور ہے نہ اپنے باپ کے، بلکہ سیف اللہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ان کے ساتھ بہت سی خدائی تلواریں ہیں، حضرات خوب غور و فکر کر لیجئے۔" بنو حنیفہ نے ثمامہ کو آڑے ہاتھوں لیا اور خوب گت بنائی، ثمامہ نے یہ شعر کہے:

مسیلمۃ ارجع ولا تمحک　　فانک فی الامر لم تشرک

مسیلمہ راہِ راست پر آجاؤ، لڑو جھگڑو مت۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تم کو نبوت یا خلافت میں محمد کے ساتھ شریک نہیں کیا گیا ہے۔

کذبت علی اللہ فی وحیہ　　فکان ھواک ھوا الانوک

نبی کا دعویٰ کر کے تم نے خدا پر بہتان تراشا ہے   تمہاری آرزوئیں بڑی احمقانہ ہیں

وهناك قومك ان يمنعوك   وإن يأتهم خالد تترك

تمہاری قوم نے تم کو سبز باغ دکھایا ہے کہ وہ تمہاری مدد کریں گے۔ حالانکہ اگر خالد آگئے تو وہ تم کو چھوڑ کر چلے جائیں گے۔

فمالك من مصعد في السماء   ولا لك في الأرض من مسلك

اس وقت نہ تو آسمان پر تم چڑھ سکو گے   اور نہ زمین پر تمہارا ٹھکانا ہوگا۔

بُطاح سے خالد بن ولیدؓ کا ہراول دستے بھیجنا

جب خالد بن ولیدؓ بُطاح سے چل کر بنو تمیم کے علاقہ میں داخل ہوئے تو انھوں نے دوسو سواروں پر مشتمل ہراول دستے معن بن عدی عجلانی کی قیادت میں بھیجے اور ان کی رہبری کے لئے فرات بن حیان عجلی کو مامور کیا، دو جاسوس بھی مقرر کئے ایک مَکنف بن زید الخیل طائی اور دوسرا ان کا بھائی۔ قاضی واقدی: خالد جب عرض پہنچے تو انھوں نے دوسو سواروں پر مشتمل چند ٹولیاں بھیجیں اور کہا کہ جو ملے اس کو پکڑ لو، یہ ٹولیاں روانہ ہوئیں اور مُجّاعہ بن مرارہ حنفی کو اس کے تیئیس ۲۳ ہم قوموں کی ہمراہی میں پکڑ لیا، یہ لوگ ایک نُمیری عرب کے تعاقب میں نکلے تھے جس نے ان کے ایک آدمی کو مار ڈالا تھا، ان کو خالدؓ کی پیش قدمی کا علم نہ تھا، ٹولیوں کو انھوں نے بتایا کہ ہمارا تعلق بنو حنیفہ سے ہے مسلمان سمجھ رہے تھے کہ یہ مسیلمہ کی طرف سے خالدؓ کے پاس بھیجی ہوئی سفارت ہے، جب صبح ہوئی اور پسماندہ فوج آگئی تو یہ ہراول ٹولیاں مجاعہ اور ان کے ساتھیوں کو خالدؓ کے پاس لیکر آئیں، وہ بھی سمجھے کہ یہ مسیلمہ کے قاصد ہیں، انھوں نے پوچھا تمہاری مسیلمہ کے بارے میں کیا رائے ہے تو انھوں نے کہا وہ رسول اللہ ہے، مُجّاعہ سے مخاطب ہوتے ہوئے: اور تمہاری کیا رائے ہے؟ مُجّاعہ: "میں تو ایک نُمیری عرب کے تعاقب میں نکلا تھا جس نے ہمارے ایک آدمی کو مار ڈالا تھا۔ مجھے مسیلمہ سے کوئی عقیدت یا قربت نہیں ہے، میں رسول اللہؐ کی خدمت میں جاکر اسلام قبول کر چکا ہوں، اور اس پر بدستور قائم ہوں، خالدؓ نے مجاعہ کے ساتھیوں کو

ایک ایک کرکے قتل کرنا شروع کیا۔ جب ساریہ بن مسیلمہ کی باری آئی تو اس نے کہا۔ ..... "خالد! تم اہل یمامہ کے ساتھ برا کرو یا بھلا، مجاعہ کو نہ مارنا کیونکہ وہ جنگ ہو یا صلح دونوں حالتوں میں تمہارے کام آئے گا!" مجاعہ ذی اثر آدمی تھا، خالدؓ نے اس کو قتل نہیں کیا، خود ساریہ اور اس کی باتیں ان کو اتنی پسند آئیں کہ اس کی جان بھی بخش دی، دونوں کے بیڑیاں ڈلوا دیں۔ خالدؓ مجاعہ کو وقتاً فوقتاً بلا کر اس سے باتیں کیا کرتے، مجاعہ سمجھا کہ خالدؓ اس کو قتل کر دیں گے، ایک گفتگو کے دوران مجاعہ نے کہا: "ابن المغیرہ! میں مسلمان ہوں، میں نے اپنا مذہب نہیں چھوڑا ہے، میں رسول اللہؐ سے ملا تھا اور مسلمان ہو کر لوٹا، میں لڑنے کے لئے نہیں نکلا ہوں"۔ اس نے نمیری عرب کے تعاقب کی بات پھر دہرائی۔ خالدؓ: "قتل اور ترکِ قتل کے درمیان ایک منزل ہے اور وہ ہے قید، میں تم کو اس وقت تک قید رکھوں گا جب تک آنے والی جنگ کا فیصلہ نہ ہو جائے" خالدؓ نے مجاعہ کو اپنی بیوی ام متمم کے حوالہ کر دیا (ص ۲۵۴) جس سے مالک بن نویرہ کو قتل کرکے انھوں نے شادی کر لی تھی، ام متمم کو انھوں نے تاکید کر دی کہ مجاعہ کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں"، مجاعہ نے خالدؓ سے کہا: جس کو تم سے اندیشہ ہوگا وہ کیا آج اور کیا کل تم سے برابر ڈرتا رہے گا اور جس کو تم سے بھلائی کی امید ہوگی وہ کیا آج اور کیا کل وہ ہر وقت تم سے بھلائی ہی کی توقع رکھے گا؛ مجھے تم سے امید بھی ہے اور ڈر بھی، تم کو معلوم ہے کہ میں رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر اُن کے ہاتھ پر وفاداریٔ اسلام کی بیعت کر چکا ہوں، پھر وطن لوٹا اور بدستور اسلام پر قائم ہوں، اگر کوئی جھوٹا مدعی ہمارے درمیان پیدا ہو تو اس کی ہم پر کیا ذمہ داری ہے؟ "لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی"۔ تم نے میرے ساتھیوں کے مارنے میں بڑی عجلت کی، جلدی میں اکثر غلط کام ہوتے ہیں"، خالدؓ: مجاعہ، تم نے وہ مذہب چھوڑ دیا ہے جو کل اختیار کیا تھا، تم جیسے چوٹی کے معزز آدمی کا اُس کذاب کی نبوت پر خاموش رہنا، اس کی نبوت تسلیم کرنے کے برابر ہے ..... تم نے وہ روش کیوں نہ اختیار کی جس پر تمہاری گرفت نہ ہوتی، تم نے بنو حنیفہ کو اسلام کی وفاداری پر قائم رکھنے کے لئے دوسرے لوگوں کی طرح تقریریں کیوں نہ کیں، جیسے ثمامہ بن اثال اور عمیر یشکری، اگر تم کہو کہ مجھے بنو حنیفہ کی طرف سے اندیشہ تھا تو تم میرے پاس کیوں نہ چلے آئے، یا تم مجھے خط کیوں نہ لکھا، یا میرے پاس کوئی قاصد کیوں نہ بھیجا، اہل بزاخہ سے میری جنگ اور ان کی

شکست فاش کا حال تم کو معلوم تھا اور یہ بھی کہ میں فوج کے ساتھ تمھاری طرف بڑھا آرہا ہوں"! مجاعہ: "میری سب تقصیریں معاف کردو تو بہتر ہے"؛ خالدؓ: "میں نے تمھاری جان بخشی کی لیکن مسیلمہ کے بارے میں تمھاری خاموشی سے ہنوز میرے دل میں تمھاری طرف سے شبہہ ہے اور میں تم کو گرفتار رکھوں گا" مجاعہ: "تم نے میری جان بخش دی تو اب مجھے قید کا خوف نہیں ہے"؛ خالدؓ جب کہیں پڑاؤ ڈالتے تو مجاعہ کو بلاتے اور اس کے ساتھ کھانا کھاتے اور باتیں کرتے۔ ایک دن انھوں نے مجاعہ سے پوچھا "یا دہو تو بتاؤ مسیلمہ کیسا کلام سنایا کرتا ہے" مجاعہ نے اس کی مزعومہ وحی کی کچھ رجزیہ آیتیں سنائیں؛ خالدؓ: "تم سمجھدار اور معزز آدمی ہو، کلام اللہ سنو اور پھر دشمنِ خدا کا کلام دیکھو جس سے وہ قرآن کا مقابلہ کرتا ہے" خالدؓ نے مجاعہ کو سبح اسم ربک الاعلیٰ والی آیت تلاوت کرکے سنائی"۔ مجاعہ: "ایک بحرنی عرب مسیلمہ کا بڑا مقرب تھا، وہ ہمارے پاس آتا اور کہتا: تمھارا برا ہو اہلِ یمامہ، تمھارا یہ لیڈر بڑا کذاب ہے، میرا خیال ہے کہ تم اس سے میرے تقرب کو دیکھتے ہوئے اس کے بارے میں میری رائے کو غلط بیانی پر محمول نہیں کروگے، بخدا وہ دروغ باف اور باطل فروش ہے"؛ خالد: اس بحرنی نے کیا کیا؛ مجاعہ: "وہ بھاگ گیا" وہ برابر مسیلمہ کی پول کھولا کرتا تھا اس کو اندیشہ ہوا کہ کہیں مسیلمہ مار نہ ڈالے، اس لئے وہ بھاگ کر نجد چلا گیا"؛ خالد: اس مقرب کی باتوں سے بھی بنوحنیفہ کی آنکھیں نہ کھلیں، اس خبیث کی کچھ اور دروغ بافیاں سناؤ"؛ مجاعہ: أخرج لکم حنطة وزانا وسطبا وتمرا"؛ خالدؓ: "اور تم اس کلام کو مُنزّل من اللہ سمجھتے رہے"؟ مجاعہ: "اگر اس کو حق نہ سمجھتے تو دس ہزار سے زیادہ جانباز اس کے جھنڈے تلے جمع نہ ہوجاتے۔ ان سے کل تمھارا مقابلہ ہوگا"۔ خالد: "خدا ہماری مدد کرے گا اور اسلام کا بول بالا ہوگا، ان کا مقابلہ دراصل خدا اور اسلام سے ہے۔

کتاب الامویؔ میں ہے: پھر خالدؓ روانہ ہوئے اور یمامہ کی ایک وادی میں اپنا خیمہ لگایا، بنو حنیفہ مسیلمہ کے ساتھ مسلمانوں کا مقابلہ کرنے نکل آئے۔ عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ: جب خالدؓ یمامہ کے قریب پہنچے اور عقربا میں پڑاؤ ڈالنے کا فیصلہ کیا تو انھوں نے ہراول دستے آگے بھیج دیئے، انھوں نے واپس آکر خبر دی کہ مسیلمہ اور اس کی فوج پہلے ہی سے عقربا میں خیمہ زن ہے، خالدؓ نے اپنے مشیروں سے صلاح کی کہ آیا یمامہ کی طرف پیش قدمی کریں یا خود بھی عقربا جاکر خیمہ لگائیں، طے پایا کہ عقربا کا رخ کیا جائے، خالدؓ اپنی کل

فوج کے ساتھ روانہ ہوئے اور عقربا جا کر اترے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پہلے خالدؓ نے عقربا میں اپنا کیمپ لگایا اور پھر مسیلمہ نے، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں بیک وقت وہاں فروکش ہوئے۔" راویوں کا بیان ہے کہ مسلمان برابر رجال بن عنفوہ کے بارے میں پوچھ گچھ کرتے رہے تھے، عقربا پہنچکر انھوں نے دیکھا کہ وہ مسیلمہ کی ہراول فوج کا سالار ہے، انھوں نے اس کو خوب لعنت ملامت کی، جب خالدؓ اپنا کیمپ لگا چکے اور بنو حنیفہ نے اپنی صفیں درست کریں تو خالدؓ اپنی صفوں کی طرف گئے اور زید بن خطاب کو اپنا جھنڈا دے کر آگے بڑھایا، اور انصار کا جھنڈا ثابت بن قیس بن شماس کے حوالہ کیا، وہ اس کو لیکر بڑھ گئے اپنے میمنہ پر حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ کو اور میسرہ پر شجاع بن وہب اور گھوڑا فوج پر براء بن مالک کو مقرر کیا، پھر براء کو ہٹا کر ان کی جگہ اسامہ بن زید کو مامور کیا، اس کے بعد انھوں نے اپنے خیمہ میں ایک تخت بچھوایا اور اس پر لیٹ کر مجاعہ جو ام متمم کی حراست میں تھے، نیز ممتاز صحابہ سے باتیں کرنے لگے بنو حنیفہ تلواریں سونتے آگے بڑھے اور سارا دن بڑھتے رہے، تلواریں دیکھ کر خالدؓ بولے: خوش ہو جاؤ مسلمانو! خدا نے دشمن کو ٹھکانے لگا دیا، اس کا دور سے تلواریں سونتنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تم سے ڈرتا ہے اور اس کے معنی ہیں یقینی بزدلی اور شکست۔" مجاعہ: "ہرگز نہیں ذرا غور سے دیکھو ابو سلیمان! یہ ٹھنڈی تلواریں ہیں۔ اس ڈر سے کہ کہیں وہ آج صبح کی سردی سے ٹوٹ نہ جائیں بنو حنیفہ ننگا کر کے دھوپ دکھا رہے ہیں۔" جب بنو حنیفہ مسلمانوں کے قریب آئے تو انھوں نے للکار کر کہا "واضح ہو کہ ہم نے تلواریں نہ تو تم کو ڈرانے کے لئے سونتی ہیں، نہ اس کی وجہ بزدلی ہے بلکہ بات یہ ہے کہ وہ ہندی لوہے (اسٹیل) کی ہیں۔ صبح ٹھنڈی تھی، ہمیں اندیشہ ہوا کہ کہیں ٹوٹ نہ جائیں اس لئے ہم نے مناسب سمجھا کہ تم سے لڑنے تک ان کو سینک لیں عنقریب تم ان کی گرمی محسوس کرو گے۔" سخت لڑائی ہوئی، دونوں فریق بڑی پامردی سے ڈٹے رہے، ان کے بہت سے لوگ مرے اور بہت سے گھائل ہوئے، مسلمانوں میں پہلے مقتول مالک بن اَزْوَر تھے جن کو محکم بن طفیل نے مارا، پرانے اور قرآن خوان صحابہ کو دشمن نے بری طرح گھیر لیا، معدودے چند کو چھوڑ کر وہ سب کھیت رہے، دونوں فریق کئی بار پسپا ہوئے، مسلمان مشرکوں کے اور مشرک، مسلمانوں کے کیمپ میں کئی بار گھس آئے جب مسلمان اپنا

کیمپ چھوڑ کر پسپا ہوئے اور بنو حنیفہ اس میں گھس پڑے تو انھوں نے چاہا مجاعہ کو لے جائیں لیکن چونکہ اس کے بیڑیاں پڑی تھیں اور مسلمانوں کی ترکتاز بھی برابر جاری تھی، وہ لے جانے میں کامیاب نہ ہوئے؛ جوابی حملہ کر کے جب مسلمان پھر کیمپ پر قابض ہوئے تو وہ یہ کہتے ہوئے مجاعہ کو قتل کرنے جھپٹے: قتل کر دو، دشمنِ خدا کو، اُن کا سرغنہ ہے۔ وہ اگر بنو حنیفہ کی اس تک رسائی ہو گئی تو وہ اس کو لے جائیں گے؛ مسلمانوں نے مجاعہ پر تلوار سونتی تو خالدؓ کی بیوی ام متمم نے اپنے جسم کی اوٹ میں اس کو لے لیا اور کہا ٹھو یہ میری پناہ میں ہے؛ مُجّاعہ نے بھی کئی بار ام متمم کو بنو حنیفہ سے بچایا تھا جب خالدؓ نے مجاعہ کو ام متمم کے حوالہ کر کے اس کے ساتھ حسنِ سلوک کی تاکید کی تھی تو مجاعہ نے ام متمم سے کہا تھا: کیا تم مجھ سے عہد کرو گی کہ اگر میری طرف کے لوگ فتحیاب ہوں تو تم میری پناہ میں رہو گی اور اگر تمھارے لوگ فتحیاب ہوں تو تم مجھے اپنی پناہ میں لو گی؛ ام متمم نے یہ عہد کر لیا تھا۔ (باقی)

۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ

۱۸۵۷ء کے واقعات پر ہندوستان و پاکستان میں متعدد کتابیں لکھی گئیں اور لکھی جا رہی ہیں، لیکن یہ روزنامچہ اپنی مختلف خصوصیات کے لحاظ سے ایک عجیب تاریخی دستاویز ہے۔ روزنامچہ لکھنے والے عبداللطیف ہیں جنھوں نے قلعہ دہلی کا آنکھوں دیکھا حال صاف شستہ اور موثر انداز میں سپردِ قلم کیا ہے، اس روزنامچے میں بعض ایسی معلومات بھی ملتی ہیں جو پہلی بار اسی روزنامچہ کے ذریعہ سامنے آئی ہیں۔ اس کو پڑھ کر ۱۸۵۷ء کے سبق آموز اور عبرتناک تاریخی ہنگامہ کے چشم دید حالات و واقعات کا نقشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ سامنے آجاتا ہے۔

کتاب کے مرتب مشہور فاضل اور مؤرخ خلیق احمد صاحب نظامی ہیں جن کی تاریخی بصیرت مسلمات کا درجہ رکھتی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر یوسف حسین صاحب پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پیش لفظ کے علاوہ خلیق احمد صاحب کا نہایت جامع اور بصیرت افروز مقدمہ بھی ہے اس کے بعد اصل روزنامچہ کا فارسی متن اور پھر اس کا سہل و شگفتہ اردو ترجمہ، صفحات ۲۱۶ تقطیع ۲۰×۲۶/۸ قیمت غیر مجلد تین روپے پچاس نئے پیسے۔ مجلد چار روپے پچاس نئے پیسے۔

خلافتِ معاویہؓ و یزیدؒ

"ایک جائزہ"

(از: جناب مولانا مجاہد الاسلام القاسمی، مدرس مدرسہ جامعہ رحمانی خانقاہ مونگیر)

مولانا محمود احمد عباسی صاحب کی تالیف "خلافت معاویہ و یزید" اس وقت پورے ملک میں محلِ بحث و نظر بنی ہوئی ہے۔ راقم الحروف نے بھی اس کتاب کا مطالعہ کیا اور جو کچھ محسوس کیا اسے پیش کر دینا ضروری سمجھتا ہے۔

کتاب کی ابتدا "عرضِ مؤلف" سے ہوتی ہے۔ مصنف نے پیشِ لفظ میں جہاں عہد بنو امیہ کی برکات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہاں تمام مستند تاریخوں کو درجۂ استناد کو بھی چیلنج کیا ہے۔ مصنف کے نقطۂ نظر سے بنو امیہ کے بارے میں دوسری صدی ہجری میں وضعی روایات اور من گھڑت افسانوں کا پہاڑ کھڑا کر دیا گیا۔ اس طرح اسلامی تاریخ کی جتنی معتمد کتابیں ہیں ان کو بیچ سے یک قلم نکال دیا گیا ہے، اگر مصنف کے اس نقطۂ نظر کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر نہایت سہولت کے ساتھ تاریخ کے ان تمام اہم واقعات کا انکار کیا جا سکتا ہے جن پر شک و وہم کا کوئی گذر نہیں۔ تحقیق و تنقید کا یہ طریقہ تو صحیح ہے کہ "مخالف و موافق" آراء و اقوال کو سامنے رکھ کر اصولِ روایت اور اصولِ درایت کی بنیاد پر سچ کو جھوٹ سے الگ کیا جائے۔ اور صحیح صورتِ حال کی تحقیق کی جائے لیکن تحقیق کا یہ طریقہ بالکل انوکھا ہے کہ ایک رائے پہلے سے قائم کر لی جائے۔ پھر اگر اس مزعومہ نقطۂ نظر کے خلاف کوئی بات کسی مصنف نے لکھدی ہے تو اس روایت کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرانے کی خاطر اس تصنیف اور اس کے تمام مواد کو غلط قرار دیا جائے "تاریخ طبری" یا اس طرح کی دوسری تاریخیں ظاہر ہے کہ انسانوں کی لکھی ہوئی کتابیں ہیں، جن کی پیش کردہ معلومات کو لاریب فیہ کی سند حاصل نہیں

ان میں صحیح غلط کا احتمال ہے بنا بریں صحیح طریق کار یہ ہے کہ ان "روایات" پر جرح و نقد کیا جائے اور صحیح کو غلط سے الگ کیا جائے لیکن اگر ان تمام روایات کو غلط قرار دینے کے لئے امام ابن جریر طبری جیسے امام اہل سنت والجماعت پر "شیعی اور غالی شیعی" کا لیبل لگا دیا جائے تو اسے صحیح طریق کار نہیں کہا جا سکتا۔

مصنف نے اس پوری جماعت مورخین میں سے صرف "ابن خلدون" کو بخشا ہے۔ اور ان پر اپنے اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں۔

"البتہ ایک منفرد مثال علامہ ابن خلدون کی ہے جنہوں نے اپنے شہرۂ آفاق مقدمۂ تاریخ میں بعض مشہور وضعی روایات کو نقد و درایت کے معیار سے پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ اور نام نہاد مورخین کے بارے میں صاف کہا ہے کہ تاریخ کو خرافات اور واہی روایات سے انہوں نے لتھیڑ ڈالا۔ (ص۱)"

ص۱ سے مولوی علی احمد عباسی کے قلم سے "تعارف" ہے، اس میں بھی تاریخ کو دوسری صدی ہجری میں وضعی روایات سے بھر دینے اور تاریخ اسلام کو مسخ کر دینے کا الزام قائم کیا گیا ہے اور پھر سبائی تحریک کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ پھر جناب تمنا عمادی کا لکھا ہوا مقدمہ ہے۔ اس میں ان تعصبات اور غلو پر تبصرہ کیا گیا ہے جو تاریخی روایات پر اثر انداز رہے ہیں۔ اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔

اصل کتاب کے بنیادی مباحث یہ ہیں کہ یزید خلیفہ عادل ہے، وہ اعلیٰ کردار، بلند کیرکٹر اور مختلف خوبیوں کا حامل تھا، اس کی خلافت جائز تھی، اس پر تمام صحابہؓ کا اتفاق تھا۔ اور حضرت حسین بن علیؓ کا خروج قطعاً جائز نہیں تھا۔ ان کے خروج کی حیثیت "خلیفہ عادل کے مقابلے میں کسی باغی کے خروج" کی ہے۔ ان کا قتل محض ایک اتفاقی واقعہ تھا جو خود ان کے سبائی ساتھیوں کی وجہ سے پیش آگیا۔

کتاب میں ضمنی طور پر کہیں کہیں خود حضرت علیؓ پر بھی بے جا نقد کیا گیا ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ سے موازنہ کرتے ہوئے کہیں لکھا گیا ہے کہ "حضرت علیؓ کی بیعت ہی مکمل نہیں ہوئی تھی"۔ "انھوں نے کبھی کوئی ملک فتح نہ کیا"۔ "ان کے زمانہ میں کبھی جہاد نہ ہوا"۔ "اپنے زمانۂ خلافت میں کبھی انھوں نے حج نہ کیا۔ اور نہ امارت حج کے فرائض ادا کئے، یہی نہیں بلکہ ان کی اولاد میں سے بھی کبھی کسی نے امارت حج کے فرائض ادا نہیں کئے۔ بخلاف حضرت معاویہؓ کے جو ان کے لائق فرزند امیر یزید کے کہ انھوں نے تین بار امارت حج کے فرائض

ہو گئے وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح بعض جگہ تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مصنف حضرت علیؓ پر حضرت معاویہؓ ہی کو نہیں بلکہ یزید کو بلند کرنا چاہتے ہیں۔ ایک جگہ حضرت معاویہؓ کے فضائل کا ذکر کرتے کرتے سیاست و حکومت حضرت عمرؓ سے بھی انھیں بڑھا دیتے ہیں۔

صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں تمام علما سلف کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ ہم ان کے باہمی نزاعات کے بارے میں "کفِ لسان" کریں، اور خواہ مخواہ کے لئے "تفضیل و موازنہ" کی بحثوں سے اپنے زبان و قلم کو آلودہ نہ کریں۔

ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ، معاویہؓ و عمرو بن العاصؓ، طلحہؓ و زبیرؓ، حسینؓ و حسنؓ، یہ سب آفتاب و ماہتاب تھے۔ ان سب نے آفتابِ نبوت سے روشنی حاصل کی تھی، اور سب ہمارے لئے "شمع ہدایت" تھے قرآن کریم نے انھیں

رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمْ وَرَضُوْا عَنْہُ

کا امتیاز بخشا۔ اور جناب رسالت مآبؐ نے

اصحابی کالنجوم، بایھم اقتدیتم اھتدیتم

فرمایا۔

انہیں حضرات کی جدوجہد نے دین کو محفوظ و مامون شکل میں ہم تک پہنچایا۔ اور ان کا یہ احسان قیامت تک امت کے سر پر رہے گا۔ تمام محتاط اہلِ قلم نے صحابۂ کرامؓ کو ان کے باہمی نزاعات میں مخلص تسلیم کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ حضرات اپنی اجتہادی رایوں پر عامل تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا اختلاف ظنی مسائل میں ہوا ہے، اور وہ ان مسائل میں اجتہاد کے مجاز تھے۔ ان کی بلند کرداری، للّٰہیت، خلوص اور خدا پرستی کی سچی زندگی اس پر شاہد ہے۔ کہ صحابہؓ اپنی خواہشِ نفس کے پیرو نہیں تھے۔ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر ہر شعبہ میں صرف "رضائے الٰہی" کو سامنے رکھتے تھے۔ یہی ان کا مطمح نظر تھا، اور یہی ان کا نصب العین

بہرحال کتاب کے جن بنیادی مباحث پر گفتگو کرنی ہے۔ ان کے تجزیہ سے پہلے ضروری ہے کہ ان کے

کچھ اقتباسات پیش کئے جائیں۔ اور نتائج نکال کر گفتگو کی جائے "مصنف ص۲۹ پر تحریر فرماتے ہیں۔

"ہم عصر حضرات کو جن میں کثیر تعداد صحابۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین کرام کی شامل تھی امیر یزید کی سیرت اور کردار میں کوئی خامی ایسی نظر نہیں آتی تھی جس کی بنا پر عقد بیعت خلافت ناجائز ٹھہرے یا بعد بیعت ان کے خلاف خروج وبغاوت کا جواز نکالا جائے"

ص۲۹ پر لکھا ہے

"علم وفضل، تقویٰ وپرہیزگاری، پابندی صوم وصلوٰۃ کے ساتھ امیر یزید مہد درجہ کریم النفس، حلیم الطبع، سنجیدہ ومتین تھے"

ص۶۰ پر دیکھئے

سیرت امیر یزید کا یہ مختصر سا تذکرہ اس سلسلہ میں کیا گیا ہے کہ ان کے کردار میں کوئی ایسی خامی نہیں تھی کہ ان کے خلاف خروج کا جواز نکالا جا سکتا

ص۶۰ پر تحریر ہے

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور احکام شریعت کی تصریحات سے واضح ہے کہ حضرت حسینؓ کے امیر یزید کے خلاف اقدام خروج کا جواز مطلق نہ تھا"

مصنف نے یزید کے ایک شعر سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ حضرت حسینؓ نے بھی امیرالمومنین معاویہؓ کی زندگی میں امیر یزید کی ولیعہدی کی بیعت کی تھی۔ ص۴۵

اور اپنے اس دعویٰ کی تائید میں ایک یورپین مورخ ڈوزی کے جملے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"آزاد اور بے لاگ مورخین نے حضرت حسینؓ کے اقدام خروج کے سلسلے میں اسی بات کو بیان کیا ہے۔ مشہور مورخ ڈوزی کا ایک فقرہ اس بارے میں قابل لحاظ ہے وہ لکھتا ہے:-

ایرانی شدید تعصب نے اس تصویر میں خدوخال بھرے اور حضرت حسینؓ کو بجائے ایک معمولی قسمت آزما کے جو ایک تو کمی فرض وخطائے ذہنی اور قریب قریب غیر معقول حب جاہ کے باعث ہلاکت کی جانب تیز گامی سے رواں دواں ہوں ولی اللہ کے روپ میں پیش کیا ہے۔ ان کے ہم عصروں میں اکثر وبیشتر

انھیں ایک دوسری نظر سے دیکھتے تھے۔ وہ انھیں عہد شکنی اور بغاوت کا قصور وار خیال کرتے تھے۔ اس لئے کہ انھوں نے حضرت معاویہؓ کی زندگی میں یزید کی ولیعہدی کی بیعت کی تھی اور اپنے حق یا دعوائے خلافت کو ثابت نہ کر سکے ص"

اسی طرح ص۹۰ پر" اقدام خروج کی غلطی" کے عنوان کے تحت تحریر فرماتے ہیں "کردار خلیفہ میں کوئی خامی یا برائی ایسی نہ تھی کہ اس کے خلاف خروج کا جواز نکالا جا سکتا ص۹۷"

پھر ص۹۰ پر جو کچھ لکھتے ہیں۔ اسے غور سے پڑھا جائے۔

اب اگر بالفرض یہ ثابت کر دیا جائے کہ حضرت حسینؓ نے اپنے موقف سے رجوع نہیں کیا تھا تب بھی دینی زاویہ نگاہ سے امیر المومنین پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا بلکہ اس سے پہلے جو واقعات گذر چکے ہیں ان کی روشنی میں ایسا اعتراض بھی حکومت پر عائد نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت علی مرتضیٰؓ پر۔

حضرت علیؓ کی بیعت مکمل نہیں ہوئی تھی۔ امت کی بڑی اکثریت ان کی بیعت میں داخل نہیں ہوئی تھی۔ ان کے خلاف جو حضرات کھڑے ہوئے وہ بڑی جمعیت رکھتے تھے۔ ان کے قبضہ میں ملک تھے، اور لاکھوں انسانوں کی حمایت انھیں حاصل تھی۔ پھر ایسا خلیفہ جسے جمہور کی حمایت حاصل نہ ہو جب شرعاً اس کا مجاز ہے کہ اپنے مخالفوں کے خلاف تلوار اٹھائے تو امیر یزید جو متفق علیہ خلیفہ تھے۔ جن کا پرچم تمام عالم اسلام پر لہراتا تھا۔ جن کی بیعت میں سیکڑوں صحابہ کرام خصوصاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ نیز حضرت حسینؓ کے بھائی حضرت محمد بن علیؓ (ابن الحنفیہ) جیسی معتدر اور مقدس ہستیاں داخل تھیں۔ وہ اس کے مجاز کیوں نہیں کہ اپنے خلاف خروج کرنے والوں کا مقابلہ کریں۔ ص۱۶۹

حاصل یہ ہوا کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ جن کی بیعت مکمل نہیں ہوئی تھی، امت کی بڑی اکثریت ان کے خلاف تھی، اور جمہور امت کی حمایت حاصل نہیں تھی" اگر حضرت معاویہؓ اور حضرت عائشہؓ کے خلاف کارروائی کر سکتے ہیں۔ تو شرعاً یزید کو "جو متفق علیہ عادل خلیفہ تھا۔ جس کی حکومت کا پرچم تمام عالم اسلامی پر لہراتا تھا" اس کا حق کیوں نہیں کہ وہ حضرت حسینؓ پر تلوار اٹھائے جو حکومت عادلہ سے بغاوت کے مجرم تھے۔

آگے مصنف نے خود واضح کیا ہے:۔

حضرت علی مرتضیٰؓ کی تلوار اگر ام المومنین عائشہؓ کے خلاف بے نیام ہو سکتی ہے..... تو حضرت حسینؓ کے خلاف تلوار کیوں نہیں اٹھائی جا سکتی۔

اس کے بعد مصنف نے حضرت حسینؓ کی دعوت اور تحریک کی بنیاد کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے جن کی (حضرت حسینؓ کی) دعوت محض یہ تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نواسہ اور حضرت علیؓ کا فرزند ہونے کی حیثیت سے خلیفہ انہیں بنایا جائے۔"

اس طرح حضرت حسین بن علیؓ مصنف کے نقطۂ نظر سے محض خاندانی اور نسلی فضائل کی بنیاد پر یزید کے خلاف دعوت خلافت لے کر اٹھے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اسلام اس طرح کے دعاوی تسلیم کرنے کے لئے قطعاً تیار نہیں ہے۔ اسی لئے مصنف کے خیال میں حضرت حسینؓ ایک حکومتِ عادلہ اور خلافت صحیحہ کے باغی تھے لیکن اس جرم بغاوت کے باوجود شروع سے ان کے خلاف کوئی سخت کارروائی نہیں کی گئی خود لکھتے ہیں "باوجود اس کے ان کے خلاف شروع سے متشددانہ کارروائی نہیں کی گئی" ص ۱۸۰

ان اقتباسات اور کتاب میں پھیلے ہوئے دوسرے خیالات کی روشنی میں مصنف کے تصورات کا خلاصہ یہ ہے

الف:۔ یزید علم و فضل، تقویٰ و پرہیزگاری کا جامع تھا، صوم و صلوٰۃ کی پابندی کے ساتھ ہر درجہ کریم النفس، حلیم الطبع، سنجیدہ و متین تھا خلافت کے لئے جن صفات کی ضرورت ہے وہ اس میں بدرجہ اتم اس میں موجود تھیں۔

ب:۔ ان سب باتوں کے بعد وہ خلیفہ منتخب ہوا۔

ج:۔ صحابۂ کرامؓ اور جمہور اصحاب حل و عقد اس کی خلافت پر متفق تھے اور کردار یزید میں کوئی ایسی خامی نہ پاتے تھے جس کی بنیاد پر اس کے خلاف خروج کو جائز کیا جائے۔

د:۔ ایسے عادل اور متفق علیہ خلیفہ کے خلاف خروج شرعاً حرام ہوگا اور اسے خلافت عادلہ کے خلاف بغاوت کہا جائے گا۔

س: ان مقدمات کی روشنی میں ظاہر ہے کہ مصنف کے نقطۂ نظر سے حضرت حسینؓ کا اقدام خروج

حرام ہوگا اور بغاوت۔ اور چونکہ حضرت حسینؓ نے .... حضرت معاویہؓ کی حیات میں یزید کی ولی عہدی کی بیعت بھی کرلی تھی، اس لئے وہ شرعًا غدر اور نقض عہد کے مجرم تھے۔

ص :۔ ان سب امور سے زیادہ اہم جرم ان پر یہ عائد ہوتا ہے۔ کہ انھوں نے اپنی دعوت اور تحریک کی بنیاد ہی ایک ایسی غلطبات پر رکھی جو قطعًا شریعتِ اسلامی کی روح کے خلاف ہے اسلام آیا ہی تھا نسلی اجارہ داری کو مٹانے اور اُسے جڑ سے اکھیڑنے۔ پس حضرت حسینؓ کا مطالبہ خود مصنف کے الفاظ میں ایسا نہ تھا کہ "نہ کتاب اللہ سے اس کی کوئی سند پیش کی جا سکتی ہے، نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے، نہ تعامل خلفائے راشدین اور نہ عزائم اہلِ بیت سے" (ص۱۵)

لیکن ان سب جرائم کے باوجود حکومتِ وقت نے "ان کے خلاف شروع سے متشددانہ کارروائی نہیں کی"، حضرت حسینؓ کربلا پہنچے اور ان کی ملاقات اس فوجی دستہ سے ہوئی جو ہتھیار رکھوانے کی غرض سے ڈیرہ ڈالے ہوئے تھا، حضرت حسینؓ کے ساتھیوں نے جو سبائی ذہنیت رکھتے تھے۔ اس دستہ پر حملہ کر دیا اور اچانک جنگ چھڑ گئی اور یہ واقعۂ محزون پیش آگیا۔

اس کتاب کے مطالعہ کے بعد راقم الحروف نے جو کچھ محسوس کیا۔ وہ یہی امور ہیں۔ اور مجھے امید ہے کہ تمام اہلِ انصاف اس احساس میں شریک ہوں گے۔ کتاب کے پیش کردہ مندرجہ بالا تصورات حق ہیں۔ یا باطل؟ اس کے فیصلہ کی ایک راہ یہ ہے کہ ہم تاریخ کی کتابوں کی طرف رجوع کریں۔ اس سلسلہ میں تاریخ تمام کتابیں واضح نظریات پیش کرتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا مصنف کو عام کتب تاریخ پر اعتماد نہیں ہے۔ ہاں ان کو ان تمام کتب تاریخ میں ابن خلدون پر اعتماد ہے، جیسا کہ مصنف کی تصریح گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔ ایک اور جگہ رقم طراز ہیں۔

علامہ موصوف نے ولایت عہد کی بحث میں امیر یزید کی ولیعہدی کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے۔ وہ اسی کتاب میں دوسری جگہ درج ہے۔ اس کے پیشِ نظر راقم الحروف کا یہ استنباط شاید غلط نہ ہو کہ تنہا وہی ایک مورخ ہیں جنھوں نے دیگر وضعی روایات کی طرح سانحہ کربلا کی موضوعات کو اسی معیار سے جانچنے کی کوشش کی تھی جس کی پاداش میں ان کی کتاب کے تمام نسخوں سے صرف یہی تین ورق ....

اس حادثہ کے بارے میں تھے ایسے غائب ہوئے کہ آج تک کسی فردِ بشر کو چار و ناچار عالم میں دستیاب نہ ہوسکے (ختم عرضِ مؤلف)"

مصنف کا یہ استنباط کس حد تک صحیح ہے۔ اس سے بحث نہیں۔ یہاں تو صرف یہ عرض کرنا ہے کہ مصنف کو ابن خلدون پر پورا بھروسہ ہے اس لئے ہم دوسری تاریخوں کا سہارا لینے کے بجائے خود "ابن خلدون" کی رائے مذکورہ بالا مسائل کے بارے میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

کیا یزید عادل، متقی اور پرہیزگار تھا	علامہ ابن خلدون نے اپنے شہرہ آفاق مقدمہ تاریخ میں (جو ان کی تاریخی معلومات اور تحقیقات کا نچوڑ ہے) اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ تمام صحابہ شمع ہدایت تھے۔

ان کی عدالت، ان کا تقویٰ اور ان کا اخلاص محتاج بحث و نظر نہیں وہ اس سے بہت بالاتر ہیں کہ ان کے بارے میں نفسانیت کا وہم بھی کیا جائے۔ اس لئے حضرت امیر معاویہؓ کا یزید کو ولی عہد بنانا بھی دینی مصلحت سے تھا۔ اور ان مباحث کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں لکھا ہے۔

وعرض هنا امور تدعوا الضرورة الی بیان الحق فیها (۱۷۶)

یہاں چند معاملات ایسے ہیں جن کے بارے میں حق کا واضح کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں پہلا سوال کیا ہے؟ اور ابن خلدون نے اسے کس طرح حل کیا ہے؟ ذرا غور سے سنئے وہ کہتا ہے

فالاول منها ما حدث فی یزید من الفسق ایام خلافته۔ (۱۷۶)

پہلا مسئلہ تو یزید کے فسق کا ہے۔ جو اس کے زمانۂ خلافت میں پیدا ہو گیا تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب یزید فاسق تھا۔ تو حضرت معاویہؓ جیسے مخلص صحابی نے اسے ولی عہد کیوں بنایا؟ اس کا ضرور خیال رکھئے کہ ابن خلدون ماحدث من الفسق (یزید کے فسق) کا جزم و یقین کے ساتھ ذکر کرتا ہے مایروی (روایت کیا جاتا ہے) مایقال (کہا جاتا ہے) ماینسب (فسق کی اس کی طرف نسبت کی جاتی ہے) یا اس طرح کے دوسرے الفاظ استعمال نہ کئے جس سے یہ سمجھا جاتا کہ ان کے نزدیک یہ روایات کمزور اور واہی ہیں۔

اور اگر فسق یزید کی روایتیں واہیات و مخزعات تھیں تو اس کا صاف جواب یہی تھا کہ ابن خلدون ان روایتوں پر نقد کرتے. جیسا کہ ان کی عادت ہے. لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا. بلکہ انھیں دوسرے جواب کا سہارا لینا پڑا. وہ لکھتے ہیں۔

فایاک ان تظن بمعاویۃ رضی اللّٰہ	ہرگز ہرگز تم حضرت معاویہؓ کے بارے میں یہ گمان
عنہ انہ علم ذالک من یزید فانہ	مت کرنا کہ وہ یزید کے اس فسق سے واقف تھے
اعدل من ذٰلک و افضل	اور انھوں نے اس کو (پھر بھی ولی عہد بنا دیا)
(۱۷۲)	وہ اس سے بالاتر اور بلند ہیں۔

یزید کو ابن خلدون عدالت و تقویٰ کے اعلیٰ مدارج پر سمجھتے ہیں. یا فسق و فجور کا مرتکب. اس کا اندازہ تو مندرجہ بالا جملوں ہی سے ہو جاتا ہے. لیکن اگلے جملہ میں تو ابن خلدون نے اس کا بھی اعتراف کیا ہے کہ یزید کی طرف جو موسیقی اور گانے بجانے کی شوق کی نسبت کی جاتی ہے وہ صحیح ہے اور حضرت معاویہ رضی اللّٰہ عنہ کی حیات ہی میں پیدا ہو چکی تھی، اور حضرت معاویہؓ اس کی اس حرکت پر ملامت بھی کرتے تھے۔

بل کان یعذلہ ایام حیاتہٗ فی	بلکہ حضرت معاویہؓ یزید کو اپنی زندگی میں غنا کے
سماع الغناء و ینھاہ عنہ	سننے پر ملامت کرتے تھے اور اس سے منع
(ص۱۷۲)	فرماتے تھے۔

ابھی تو مندرجہ بالا تصریح پر قناعت کیجئے. آیندہ صفحات میں اس مسئلہ کی کچھ اور تفصیل آرہی ہے۔

صحابہؓ کا موقف یزید کے بارے میں

مصنف نے بہت تفصیل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صحابہؓ یزید کی امارت پر خاموش ہی نہیں رہے. بلکہ انھوں نے اس کی خلافت کو بخوشی قبول کیا. مختلف عہدوں کو قبول کیا اس لئے کہ وہ یزید کو عادل و متقی خلافت کے لائق سمجھتے تھے. ان کے خیال میں یزید کے کردار میں کوئی خامی نہیں تھی وغیرہ وغیرہ۔

دیکھنا یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا موقف خلافتِ یزید اور کردارِ یزید کے بارے میں کیا تھا؟ کیا وہ واقعۃً اس کی عدالت و تقویٰ کے معترف تھے۔ اور اسی لئے وہ حضرت حسینؓ کو اس اقدام سے روک رہے تھے۔ ابن خلدون یزید کے فسق اور اس کے بارے میں صحابۂ کرامؓ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

ولما حدث فی یزید ما حدث	جب یزید میں فسق و فجور ظاہر ہوا تو اس وقت
من الفسق اختلفت الصحابۃ	صحابہؓ کے مابین اس کے بارے میں اختلافِ
حینئذ فی شانہ (۱۷۷)	رائے ہوا۔

خیال رکھئے کہ یزید کا فسق محتاجِ بحث مسئلہ نہ تھا۔ اختلاف ہوا تو اس میں کہ اس امام فاسق کے سلسلہ میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا جائے؟

فمنھم من رای الخروج علیہ	پس صحابہ کی ایک جماعت تو یزید کے خلاف
ونقض بیعتہ من اجل ذلک کما	خروج کرنے اور اس کے فسق و فجور کی وجہ
فعل الحسینؓ وابن الزبیرؓ ومن	سے بیعت توڑنے کی قائل تھی جیسا کہ حضرت حسینؓ
اتبعھما فی ذلک (۱۷۷)	اور ابن زبیرؓ نیز ان کے تبعین نے کیا

اور دوسری جماعت کا مسلک یہ تھا

ومنھم من اباہ	اور صحابہ کی دوسری جماعت خروج کی منکر تھی۔

کیوں؟ کیا اس لئے کہ "یزید کے کردار میں کوئی خامی نہیں تھی"؟ نہیں! بلکہ

لما فیہ من اثارۃ الفتنۃ وکثرۃ	اس لئے کہ اس سے فتنہ اٹھے گا اور قتل و قتال
القتل مع العجز عن الوفاء بہ	ہوگا، پھر حالات بھی ایسے نہیں ہیں۔ کہ یہ دعوت پوری ہوگی۔

اب ان صحابہ نے جو طرزِ عمل اختیار کیا ہے وہ بھی سنئے

فاقصروا عن یزید بسبب	اسی فتنہ و فساد کے خوف سے یزید کے خلاف

ذلك خروج سے احتراز کیا،

اور

اقاموا علی الدعاء بعد ایته	اب وہ لوگ یزید کی ہدایت اور اس سے مسلمانوں
والراحة منه	کی نجات کے لئے دعا کرنے میں مشغول ہو گئے

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا مسلک یزید کے بارے میں جو کچھ تھا، اس کا خلاصہ یہی ہوا۔ کہ فاسق اسے سبھی سمجھتے تھے، بعضوں نے اس بلاء سے نجات دلانے کے لئے خروج کیا، اور اپنی جانیں "حکومتِ عادلہ اور خلافتِ راشدہ" کے قیام کی جدوجہد میں قربان کردیں، دوسری جماعت نے عام مسلمانوں کو فتنہ و فساد سے بچانے کی خاطر سکوت اختیار کیا۔ اور دعا کی راہ اختیار کی، ابن خلدون نے اس اختلافِ رائے کا تذکرہ کرتے ہوئے بہت قیمتی جملے لکھے ہیں۔

والکل مجتهدون ولا ینکر علی احد	یہ سب حضرات مجتہد تھے ان میں سے کسی پر نکیر
من الفریقین فمقاصدهم فی البر	کرنا جائز نہیں۔ یہ بات طے شدہ ہے کہ ان سب
وتحری الحق معروفة۔ وفقنا الله	حضرات کا نصب العین صرف نیکی اور حق ہوتا
الاقتداء بهم	تھا۔ اللہ ان کی اقتدار کی ہمیں توفیق عطا
	فرمائے، آمین

(۱۷۷)

حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیوں خروج کیا؟ ان کی دعوت کیا تھی؟ کیا وہ محض نسلی فضیلت کی بنیاد پر دعوی خلافت لے کر اٹھے تھے

جیسا کہ عرض کیا گیا۔ محمود احمد عباسی صاحب کے نقطۂ نظر سے حضرت حسینؓ بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دعوت محض یہ تھی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے اور حضرت علیؓ کے بیٹے ہیں، اس لئے انھیں خلیفہ بنایا جائے لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مصنف کا یہ نقطۂ نظر ایسا نہیں ہے جس کی تائید میں کوئی تاریخی شہادت پیش کی جائے، بلکہ تاریخ کا جائزہ ہماری رہنمائی اس طرف کرتا ہے کہ حضرت حسینؓ کے اقدام کا نصب العین "خلافتِ عادلہ صحیحہ" کا قیام تھا۔ یزید کا فسق خلافتِ نبوت کو "خلافتِ قیصر و کسریٰ" سے بدل رہا تھا۔ یہ فسق گھر کی چار دیواری میں محدود نہ رہا تھا

بلکہ عوام الناس کے سامنے کھل چکا تھا، اس وقت حضرت امام حسین بن علیؓ کے اجتہاد نے اس طرف رہنمائی کی کہ اس "امام جائر" کے سامنے "حق کا اظہار" ضروری ہے۔ اور انھوں نے اس راہ میں اپنی جان دیدی۔

ابن خلدون لکھتا ہے۔

واما الحسین فانه لما ظهر فسق یزید عند الکافة من اهل عصره بعثت شیعة اهل البیت بالکوفة للحسین ان یاتیهم فیقوموا بامره۔ (۱۸۰)

حضرت حسینؓ کا معاملہ یہ ہوا کہ جب یزید کا فسق اس زمانہ کے تمام لوگوں کے سامنے کھل گیا تو کوفہ کے طرفداران اہل بیت نے انھیں پیغام بھیجا کہ وہ ان کے پاس چلے آئیں اور یہ لوگ ان کی سرکردگی میں اٹھ کھڑے ہوں۔

اب یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک طرف خلیفہ کا فسق ہے جو تمام پبلک کے سامنے بے پردہ ہو چکا ہے۔ دوسری طرف اہل کوفہ کی دعوت ہے جو "تحریک" کے لئے شوکت کا سامان مہیا کرتی ہے۔ حضرت امام حسینؓ نے اپنے کو اس دعوت کا اہل سمجھا اور خروج کا فیصلہ کیا اور اہل کوفہ کے اس پیغام کو لبیک کہا۔ اب آپ غور کریں کہ کیا حضرت حسینؓ نے اس پکار پر لبیک محض اس لئے کہا کہ وہ جاہ و اقتدار کے بھوکے تھے؟ یا محض اس لئے کہ وہ نبی کے نواسے تھے؟ ابن خلدون لکھتا ہے۔

رای الحسین ان الخروج علی یزید متعین من اجل فسقه لاسیما من له القدرة علی ذلك (۱۸۰)

حضرت حسینؓ نے رائے قائم کی کہ یزید کے فسق و فجور کی وجہ سے اب اس کے خلاف خروج ضروری ہے خصوصاً اس شخص پر جو اس کی قدرت رکھتا ہو۔

معلوم ہوا کہ حضرت حسینؓ کے اقدام خروج کی وجہ یزید کی نااہلی تھی، ان کا اپنا "نسلی استحقاق" نہیں۔

آگے چل کر ابن خلدون لکھتا ہے کہ

حضرت حسینؓ نے اپنے اندر خروج کی قدرت محسوس کی اپنی اہلیت اور اپنی شوکت کی وجہ سے

ابن خلدون لکھتا ہے کہ جہاں تک خلافت کی اہلیت اور صلاحیت کا تعلق ہے۔

فکان بکما ظن وزیادۃ — اہلیت جیسی وہ سمجھتے تھے ویسی ہی تھی بلکہ اس سے بھی زیادہ

ہاں شوکت کے اندازہ میں ان سے غلطی ہوئی۔ اس لئے کہ اس وقت ساری کلیدی طاقتیں، اور عصبیت بنو امیہ کے ہاتھ میں تھی۔ زمانۂ جاہلیت کی عصبیت جو اہم مسائل کے پیش آجانے کی وجہ سے دب گئی تھی پھر ابھر آئی تھی، اس لئے اس کا مقابلہ مشکل تھا۔ اس تفصیل کے بعد لکھا ہے کہ

قد تبین لک غلط الحسین الا انہ فی امر دنیوی ولا یضرہ الغلط فیہ (۱۸۱)	حضرت حسینؓ کے اندازہ کی غلطی تمہارے سامنے واضح ہو گئی لیکن خیال رکھو کہ یہ غلطی دنیاوی امر میں ہوئی اور دنیاوی (سیاسی) غلطی سے انھیں کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا،

رہا اس خروج کا شرعی حکم تو ظاہر ہے کہ اس کے جواز میں شک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کی بنیاد مجتہد کے اجتہاد پر ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت امامؓ کے خروج کی بنیاد یزید کا فسق و فجور تھا ان کی تحریک کی بنیاد "خلافتِ عادلہ" کا قیام تھا۔ وہ خدانخواستہ ایک غیر اسلامی چیز یعنی نسلی فضیلت کی بنیاد پر خلافت کے مدعی نہ تھے۔

صحابہ کا موقف حضرت حسینؓ کے بارے میں

جب عام صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہ مسلک سامنے آگیا کہ وہ یزید کے فسق کے باوجود اس کے خلاف خروج کے قائل نہ تھے، محض اس لئے کہ فتنہ و فساد کا خطرہ تھا عام صحابہؓ اپنے اس اجتہاد کی بنیاد پر حضرت امامؓ کا ساتھ تو نہ دے سکے

لم یتابعوا الحسین	انھوں نے حضرت حسینؓ کی اتباع نہ کی

لیکن امام حسینؓ کو غیر اسلامی تحریک کا داعی اور گنہگار بھی نہ کہا،

ولا انکروا علیہ ولا اثموہ (۱۰۰)	نہ انھوں نے حضرت حسینؓ پر نکیر کی اور نہ انھیں

گنہگار قرار دیا۔

اور عام صحابہؓ کو حضرت حسینؓ نے بھی موردِ الزام قرار نہیں دیا۔ اس لئے کہ وہ بھی اپنے اجتہاد پر عامل تھے، لیکن اپنی دعوت کی حقانیت پر اور اپنی تحریک کی سچائی پر انھیں صحابہ کو گواہ بناتے تھے جو عملاً ان کے اس اقدام میں شریک نہیں تھے، اور کربلا میں اعلان کرتے تھے،

يستشهد بهم وهو يقاتل بكربلاء	حسینؓ جب کربلا میں قتال کر رہے تھے انھیں
على فضله وحقه ويقول سلوا	صحابہؓ کو اپنے فضل اور اپنے حق پر گواہ بناتے
جابر بن عبد الله وابا سعيد	تھے اور کہتے تھے،
الخدري وانس بن مالك	پوچھو جابر بن عبد اللہؓ، ابو سعید خدریؓ، انس
وسهل بن سعيد وزيد بن ارقم	بن مالکؓ، سہل بن سعیدؓ، اور زید بن ارقمؓ
وامثالهم (١٨٠)	وغیرہ سے۔

خلاصہ یہی ہوا کہ حضرت حسین بن علیؓ اپنے اجتہاد پر عمل پیرا ہو کر یزیدیوں سے نبرد آزما ہوئے اور عام صحابہؓ نے فتنہ و فساد کا خیال کرتے ہوئے اسی میں نجات سمجھی کہ یزید کی ہدایت کے لئے دعا کی جائے، اور اس سے نجات اور راحت کی دعا کی جائے۔ حضرت حسینؓ سمجھ رہے تھے کہ عام صحابہؓ بھی یزید کے فسق سے واقف ہیں، اور وہ بھی خلافتِ عادلہ کے قیام کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن بنو امیہ کی طاقت اور عصبیت کی بنا پر کسی نئی تحریک کا بار آور ہونا مشکل ہے، اور پھر مسلمانوں کے مابین قتل و خون کا اندیشہ ہے، اس لئے وہ اس طرح کی تحریک اٹھانے کے لئے تیار نہیں۔ اس لئے حضرت حسینؓ نے انھیں مدد نہ کرنے پر موردِ الزام بھی نہ سمجھا، اور دوسری طرف انھیں اپنی دعوت پر گواہ بناتے رہے یہیں سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے، کہ بعض صحابہؓ نے حضرت حسینؓ کو اس اقدام یا کوفہ کی طرف جانے سے روکا تھا اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ "یزید کے کردار میں کوئی ایسی خامی نہ تھی جس کی وجہ سے اس کے خلاف خروج جائز ہو" بلکہ اس کی وجہ یہی تھی کہ صحابہؓ سمجھ رہے تھے کہ حالات ایسے نہیں ہیں جس میں یہ تحریک کامیاب ہو سکے۔

کیا یزید اور دوسروں کے لئے حضرت حسینؓ سے قتال جائز تھا؟ اس شبہہ کا ازالہ کرتے ہوئے کہ کیا حضرت حسینؓ کے

قتل میں صحابہؓ کی رائے کو بھی دخل تھا؟ ابن خلدون لکھتا ہے،

"حضرت حسینؓ سے یزیدیوں کا قتال حضرات صحابہؓ کی رائے اور ان کے اجتہاد سے نہ تھا۔ (ص ۱۸۱)

بلکہ

انما انفرد بقتاله یزید و اصحابه (۱۸۰)	بلکہ ان کے قتال کے ذمہ دار صرف یزید اور اس کے ساتھی ہیں۔

اس کے بعد اس طرح کے خیالات کی تردید کرتا ہے "کہ جب حضرت حسینؓ باغی تھے تو ان سے قتال شرعاً جائز ہونا چاہیئے" اور لکھتا ہے کہ

باغیوں سے قتال علماء کے نزدیک اسی وقت جائز ہے جب کہ آپ امام عادل کا ساتھ دے رہے ہوں، اور یہاں ایسا نہیں ہے"

اس لئے کہ یزید ظاہر ہے کہ عادل نہیں تھا پس اس کے خلاف خروج "امام عادل" کے خلاف بغاوت نہ ہوگی، لہذا شرعاً حضرت حسینؓ سے قتال جائز نہیں ہوگا۔

فلا یجوز قتال الحسین مع یزید ولا لیزید	لہذا حضرت حسینؓ سے قتال کرنا نہ دوسروں کے لئے یزید کی معیت میں جائز تھا اور نہ خود یزید کے لئے جائز تھا۔

اور اگلا جملہ سنئے

بل هی من فعلاته المؤکدة لفسقه (۱۸۰)	بلکہ حضرت حسینؓ سے قتل و قتال تو یزید کی ان حرکتوں میں سے ایک حرکت ہے جو اس کے فسق کو اور پختہ کر دیتی ہیں۔

حضرت حسینؓ کی حیثیت اس معاملہ میں کیا تھی؟

والحسین فیها شهید مثاب وهو علی حق و اجتهاد.	حسینؓ شہید تھے، اللہ کی طرف سے اجر و ثواب کے مستحق ہوئے، وہ برحق تھے اور اپنے اجتہاد پر عامل

ابن العربی اور واقعۂ شہادت | قاضی ابوبکر بن العربی نے "العواصم والقواصم" نامی کتاب میں حضرت حسین بن علی کے قتل کو حق بجانب قرار دیا ہے اور اس مسئلہ پر بحث کی ہے محمود احمد صاحب عباسی نے ابن عربی کی رائے سے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا ہے، لیکن ابن خلدون اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے،

قد غلط القاضی ابوبکر ابن العربی المالکی فی هذا فقال فی کتابه الذی سماه العواصم والقواصم ما معناه ان الحسین قتل بشرع جده	قاضی ابوبکر بن العربی سے اس مسئلہ میں غلطی ہو گئی انھوں نے اپنی کتاب "العواصم والقواصم" میں ایسے الفاظ لکھے ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت حسینؓ اپنی نانا کی شریعت کے مطابق قتل کئے گئے
(۱۸۰)	

ابن عربی کا اشارہ اسی طرف ہے، کہ اسلامی نقطۂ نظر سے باغی کی سزا قتل ہے اس لئے حضرت حسینؓ کا قتل جائز تھا۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ ابن عربی کا یہ خیال غلط ہے اس لئے کہ باغی کا قتل جائز اس وقت ہے جب کہ امام عادل ہو، یہاں تو مسئلہ کی صورت ہی دوسری ہے۔ ایک طرف یزید ہے جس کا فسق و فجور روز روشن کی طرح واضح ہو چکا تھا، یہ "اہل آرا" تھے جو اپنی شہوات اور خواہش نفس کے مطابق حکومت چلا رہے تھے، دوسری طرف حسینؓ تھے جو مجسمۂ عدالت، و تقوی اور سراپا شرافت و دیانت تھے۔ پس حضرت حسینؓ کے اقدام خروج کی حیثیت امام عادل کے خلاف بغاوت کی نہیں بلکہ امام جائر و فاسق کے مقابلہ میں "حق و صداقت کے علمبرداروں" کے خروج کی ہے، یہ حکومت عادلہ کے خلاف بغاوت نہیں تھی بلکہ امام جائرہ کے سامنے کلمۂ حق کا اظہار تھا۔ اور قتل کا قانون اس بغاوت و عہد شکنی کے لئے ہے۔ جو امام عادل کے مقابلہ میں اختیار کی جاتی ہے، نہ کہ اس شخص کے لئے جو کھڑا ہوا ہو، "ہر قلیت و کسرویت" جاہلی عصبیت اور فسق و فجور کو مٹا کر حق و عدالت کی بنیاد پر حکومت قائم کرنے کے لئے پس ایسے شخص کے قتل کو کیسے جائز کہا جا سکتا ہے؟
ابن خلدون لکھتا ہے،

وهو غلط حملته علیه الغفلة عن اشتراط الامام العادل ومن اعدل	ابن عربی کی یہ رائے غلط ہے انھوں نے یہ غلط رائے اس لئے قائم کی کہ وہ امام عادل کی شرط سے

من الحسین فی زمانه فی امامته	غافل ہوگئے اور حضرت حسینؓ سے بڑھ کر ان کے زمانے
وعدالته فی قتال اهل الآراء	میں امامت اور عدالت کے اعتبار سے اہل آراء
(۱۸۰)	کے قتال کے لئے کون افضل تھا۔

حاصلِ کلام

ابن خلدون کی اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) یزید فاسق و فاجر تھا، اس کا فسق و فجور عوام و خواص پر ظاہر ہو چکا تھا۔

(۲) تمام صحابہؓ کو اس کی ان خامیوں کا احساس تھا، لیکن عام صحابہؓ فتنہ و فساد کے خوف سے خروج کے قائل نہیں تھے، اور بعض حضرات اس کے فسق کی وجہ سے خروج کو ضروری سمجھتے تھے،

(۳) حضرت حسینؓ نے اس وقت خروج کیا جب یزید کا فسق کھل کر سامنے آگیا۔

(۴) حضرت حسینؓ پر صحابہؓ نکیر نہیں کرتے تھے، اور نہ گنہگار سمجھتے تھے،

(۵) حضرت حسینؓ سے قتال کو شرعاً جائز نہیں کہا جا سکتا۔

(۶) اس قتال کی ذمہ داری یزید اور اس کے ساتھیوں پر آتی ہے۔

(۷) حضرت حسینؓ برحق تھے، وہ واقعہ کربلا میں شہید ہوئے۔

(۸) حضرت حسینؓ کی حیثیت باغی کی نہیں تھی، بلکہ وہ "غلط بنیادوں پر قائم حکومت" کو مٹا کر "جائز اسلامی خلافت اور حکومتِ عادلہ" قائم کرنا چاہتے تھے،

اب ان حقائق کی روشنی میں کتاب کا مطالعہ کیجئے، کہ مصنف کے پیش کردہ تصورات کس حد تک صحیح ہیں۔؟

مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن کا انتساب

از:۔ مولانا حکیم فضل الرحمٰن صاحب، سواتی

مولانا محمد یوسف صاحب کوکنی ایم۔ اے نے حال ہی میں حافظ ابن تیمیہؒ پر ایک بڑی ضخیم اور محققانہ کتاب تصنیف کر کے شائع کی ہے اس کو پڑھ کر مدراس کے ایک نامور فاضل اور بزرگ مولانا حکیم فضل الرحمٰن صاحب سواتی نے موصوف کو ایک طویل خط لکھا تھا جس میں مذکورہ بالا کتاب سے متعلق رائے کے اظہار کے علاوہ حکیم صاحب نے ضمناً اس شخص کی بھی نشاندہی کردی ہے جس کے نام مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی کتاب ترجمان القرآن کو معنون کیا ہے۔ چونکہ یہ انکشاف بہت اہم ہے اور ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے اس لئے خط کے فاضل مکتوب الیہ اور کاتب دونوں کے شکریہ کے ساتھ ہم اس کو ذیل میں شایع کرتے ہیں۔

(برہان)

اے باد اگر بگلشن احباب بگزری		زنہار عرض دہ بر جاناں پیام ما
گو نام ما زیاد بعمدا چہ می بری		خود آید آنکہ یاد نیاری زنام ما

یوسف ایہا الصدیق!		السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

گذارش گزاری کے سلسلے میں متذکرہ بالا قطعہ پر اکتفا کرتا ہوں اس سے آگے قدم بڑھانا مناسب نہیں ہے

اگر یک سرموئے برتر پرم		فروغ تجلی بسوزد پرم

آپ کی عدیم النظیر اور لاجواب تصنیف "امام ابن تیمیہؒ" کو میں نے بالاستیعاب پڑھا۔ اس قدر خوش ہوا کہ "تم درجامہ نگنجید" کتاب پڑھتا جاتا تھا اور آپ کو دعائیں دیتا رہتا تھا۔ جزاک اللہ فی الدارین خیرا۔ سہ

اے وقتِ تو خوش باد کہ وقتِ مارا خوش کردی
ع ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

دیکھنے میں تو چند صد صفحات کی کتاب ہے۔ لیکن درحقیقت علوم عقلیہ و نقلیہ کا ایک بھر پور خزانہ ہے۔ لوگ تو اسے شاید مطول کہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ ایک مختصر کتاب ہے۔ علمِ معانی میں مختصر کی تعریف "قلیل المبانی کثیر المعانی" ہے اور یہ تعریف آپ کی کتاب پر ہو بہو صادق آتی ہے۔ مابین الدفتین تو مختصر سی کتاب دکھائی دیتی ہے لیکن فی الحقیقت یہ ایک بڑا کتب خانہ ہے۔ اسے علومِ اسلامیہ کا انسائکلوپیڈیا کہنا بجا ہے۔ فقہ۔ اصول۔ تفسیر، حدیث۔ منطق۔ فلسفہ۔ علم کلام۔ تصوف۔ تاریخ، علم معانی و بیان۔ صرف اور نحو کا مجموعہ ہے۔ ابو نواس کا یہ شعر اس پر صادق آتا ہے۔

ولیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد

کاش یہ کتاب دو سال پہلے شائع ہو جاتی اور حضرت ابن تیمیہؒ کے سب سے بڑے قدر دان کی نظر سے گذر جاتی تو وہ کس قدر خوش ہو جاتے۔ میں نے مولانا آزاد سے بڑھ کر کسی اور کو حضرت ابن تیمیہؒ کا قدر دان نہیں دیکھا ہے۔ آپ نے ابتدائے کتاب میں "تذکرہ" کا ذکر کیا ہے کہ مولانا آزاد نے "تذکرہ" میں ابن تیمیہؒ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ تذکرہ سے تین سال قبل مولانا آزاد نے ۱۹۱۵ء میں البلاغ میں حضرت ابن تیمیہؒ کا ذکر نہایت خوشگوار اور قیمتی الفاظ میں کیا ہے۔ دارالارشاد میں حضرت مولانا آزاد کے پاس مولوی مظہر الدین شیرکوٹی مرحوم "الامان" والے کام کرتے تھے۔ انھوں نے البلاغ میں تفسیر سورۂ والتین کے عنوان سے ایک مبسوط مضمون لکھا اور تین اور زیتون کے غذائی اور طبی فوائد گنا کر ان کی عظمت اور اہمیت ثابت کی کہ انھیں فوائد کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان دونوں پھلوں کی قسم کھائی ہے۔ اس پر جناب وحی احمد صاحب بلگرامی نے اعتراض کیا کہ ان دونوں پھلوں سے اور بھی پھل

ایسے ہیں کہ ان کے فوائد متذکرہ بالا پھلوں سے بھی زیادہ اور وسیع ہیں۔ پھر ان دونوں کی خصوصیت کیا ہے اور مولانا سے استدعا کی تھی کہ مظہر الدین صاحب کے مضمون سے تشفی نہیں ہوتی۔ آپ ہی روشنی ڈالئے۔ اس سوال سے مولانا آزادؒ کے بحرِ ذخارِ علم و ادراک میں جوش اور تموج پیدا ہو گیا اور ایسا بلند پایہ اور عالمانہ مضمون سپردِ قلم فرمایا کہ لوگ دیکھ کر حیران اور ششدر رہ گئے۔ یہ مضمون البلاغ کے دو نمبروں میں شایع ہوا تھا۔ مولانا آزادؒ نے لکھا تھا کہ مولوی مظہر الدین صاحب نے جو کچھ لکھا ہے تفسیر کبیر کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ امام فخر الدین رازیؒ کو اللہ تعالیٰ نے اور تو سب کچھ دیا ہے لیکن چشمِ حقیقت بیں سے محروم رکھا ہے۔ یہ شرف اور مجدِ الٰہ العالمین نے حضرت علامہ ابن تیمیہؒ کو عطا فرمایا ہے۔ اُن کا دل اور دماغ حقائق ومعارف سے مالامال ہے۔ مولانا آزادؒ نے حضرت ابن تیمیہؒ کے حوالے سے مضمون سپردِ قلم کیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا کہ تین اور زیتون سے مراد یہ تین اور زیتون جو پھل ہیں مراد نہیں ہیں۔ بلکہ یہ اشارہ ہے سرزمینِ شام کی طرف۔ چونکہ یہ دونوں پھل شام کی پیداوار ہیں اس لئے ان کا ذکر بر سبیل ذکر حال اور مراد محل ہے۔ اور یہ اشارہ ہے دعوتِ عیسوی کی طرف جس طرح طورِ سینین سے مراد دعوتِ موسوی اور ہذا البلد الامین سے دعوتِ محمدی مراد ہے۔ اس مضمون میں مولانا آزادؒ نے امام رازیؒ پر سخت تنقید کی تھی اور حضرت امام ابن تیمیہؒ کے علم و فضل اور اصابتِ رائے کی بڑی تعریف فرمائی تھی اس سے پہلے حضرت امام ابن تیمیہؒ کے متعلق میرے خیالات ٹھیک نہیں تھے۔ بات یہ ہوئی تھی کہ ۱۹۰۰ء میں جب میں فلسفۂ قدیم پڑھ رہا تھا تو میبذی کی الٰہیات میں یہ قول "الموجود مع کونہ واجبا قد انبسط فی ھیاکل الموجودات" جب آیا تو مولانا عبد الحنان صاحب نعمانی جو اس وقت افغانستان میں فلسفہ اور منطق پڑھانے میں اپنی نظیر آپ تھے اور میں ان کے پاس پڑھ رہا تھا اور وہ مولانا عبد الحق خیر آبادی کے شاگرد رشید تھے اور بہت اچھے صوفی منش عالم تھے انھوں نے قول متذکرہ بالا کی بڑی تشریح فرمائی اس ضمن میں انھوں نے علامہ امام ابن تیمیہؒ پر سخت رد و قدح کی اور کہا وہ اصحاب ظواہر سے ہیں۔ ان کی آنکھ میں حقیقت بیں بصارت نہیں ہے صرف علم و فضل سے کوئی واصل الی المطلوب نہیں ہو سکتا۔ قال سے حال کو کوئی پہنچ نہیں سکتا وغیرہ وغیرہ۔ استاد کا اثر شاگرد پر بہت گہرا ہوتا ہے میں بھی متاثر ہوا اور حضرت علامہ ابن تیمیہؒ کے

متعلق سخت بدظن تھا۔ لیکن ۱۹۱۵ء میں سراج الاخبار افغانیہ کابل کے دفتر میں جب البلاغ کے پرچے نظر سے گذرے تو مولانا آزاد کے مضمون سے میں بہت متاثر ہوا اور میں نے جناب علامہ محمود طرزی ایڈیٹر سراج الاخبار افغانیہ سے عرض کیا کہ ان پرچوں کو مجھے مستعار دیدیجئے۔ میں انھیں اپنے استاد مولانا عبدالحنان صاحب متوطن نغمان کے پاس لے جانا چاہتا ہوں تاکہ وہ مطالعہ فرما کر شاید اپنی رائے جو علامہ ابن تیمیہؒ کے متعلق ہے تبدیل کر دیں۔ انھوں نے پرچے عنایت فرمائے۔ نغمان کابل سے چار دن کی مسافت پر ہے میں وہاں سے براہ تنگ غارو پیدل روانہ ہوا اور چوتھے روز مولانا عبدالحنان صاحب کی خدمت میں پہنچ گیا اور پرچے سامنے رکھدیئے۔ انھوں نے شوق سے تینوں پرچوں کو ملاحظہ فرمایا اور مولانا آزادؒ کی حق گوئی اور تبحر علمی کی بڑی تعریف فرمائی کہ اب امام فخرالدین رازیؒ اصلی خدوخال میں نظر آرہے ہیں مولانا رومؒ نے بھی امام رازیؒ کی مشائیت نواز طرزِ عمل کا پردہ چاک کردیا ہے ؎

گر باستدلال کار دیں بدے فخر رازی رازدار دیں بدے

پائے استدلالیاں چوبیں بود پائے چوبیں سست وبے تمکیں بود

مگر ہم لوگوں پر امام رازیؒ کا ایسا جادو چلا تھا کہ ان کے قول کو ہم ہمیشہ کے لئے دوسرے اقوال پر ترجیح دیتے تھے۔ مضمون نگار صاحب (مولانا آزاد) بڑے جری اور حق گو معلوم ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر دے۔ یہ تو انھوں نے ہماری بڑی رہنمائی کی اور حضرت امام ابن تیمیہؒ کے متعلق جو ہم کو غلط فہمی لاحق ہوئی تھی وہ اس مضمون کے پڑھنے سے بالکل دور ہوگئی۔ مولوی دین محمد صاحب قندھاری دو دن بیشتر آئے تھے وہ بھی ابوالکلام صاحب کی جامعیت اور تبحر علمی کی تعریف کر رہے تھے اور ارادہ رکھتے تھے کہ کلکتہ جاکر ابوالکلام صاحب کے قائم کردہ دارالارشاد میں شریک ہو کر ان سے معارفِ قرآنی کا درس حاصل کریں۔ میں نے ان کو اس وقت سخت ملامت کی تھی کہ بایں قدر علم وفضل ایک ایک معمولی اخبار نویس کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنا علم کی توہین ہے۔ لیکن وہ اس بات پر مصر تھے کہ آپنے البلاغ دیکھا ہی نہیں ورنہ آپ ایسا نہ کہتے۔

ذوق ایں بادہ نہ دانی بخدا تا نہ چشی

اب اس مضمون کے پڑھنے سے مجھے معلوم ہوا کہ مولوی دین محمد صاحب قندھاری جو کہہ رہے تھے وہ صحیح کہہ رہے تھے۔ قندھار سے ان کا ایک خط آیا تھا میں نے اس کا اب تک جواب نہیں دیا ہے اب لکھوں گا اور اس مضمون کا حوالہ دوں گا۔

مولوی دین محمد صاحب قندھاری میرے بڑے دوست تھے معقولات میں تو وہ مولانا فضل حق صاحب رام پوری اور مولانا بردل قندھاری کے شاگرد تھے۔ قاضی محمد مبارک، حمداللہ، شمس بازغہ میرزاہد امور عامہ ان کو ازبر تھیں، اخیر میں معقولات کی طرف ان کا رجوع ہوا اور اس میں اس قدر منہمک ہوئے کہ فقہ، حدیث اور تفسیر کے سوا باقی تمام علوم کو گلدستۂ نسیاں کر دیا اس قدر دینیات میں مستغرق رہے کہ کسی کو نہیں چھوڑا جہاں معلوم ہوا کہ فلاں بحث میں فلاں شخص کو درک اور ملکہ حاصل ہے بلاخوف لومۃ لائم ان کے پاس پہنچے اور استفادہ کر لیا۔ ایک روز لکھنؤ میں میرے یہاں پہنچے۔ میں نے کہا کہ یہاں کیسے آئے، کہنے لگے کانپور گیا تھا۔ مدرسہ الٰہیات میں تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے ایک مہینہ رہا۔ اب وہاں سے آرہا ہوں میں نے کہا۔ استغفراللہ! آپ اور مدرسہ الٰہیات کانپور، وہاں کے اساتذہ بھی تو آپ کی شاگردی کی استعداد نہیں رکھتے۔ چہ جائیکہ آپ ان سے تعلیم حاصل کریں۔ انھوں نے کہا چپ رہو بہت سے معلومات حاصل کر چکا ہوں۔ بغرض تحصیل علوم دینیہ کا ان کو بڑا شوق تھا۔ کلکتہ کو تو وہ نہ جا سکے کیونکہ مولانا آزاد کو بہت جلد گورنمنٹ نے خارج البلد کر دیا۔ نہ البلاغ رہا اور نہ دارالارشاد لیکن رانچی پہنچے تھے۔ قندھار سے تا بہ رانچی بہت لمبا سفر ہے۔ یہ سفر انھوں نے اکثر پاپیادہ کیا تھا۔ کچھ دن تک مولانا آزاد کے پاس رہے اور استفادہ کیا۔ حضرت مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معرکۃ الآرا تفسیر ترجمان القرآن کو ان کے نام پر معنون کیا ہے۔ چنانچہ ترجمان القرآن جلد اول میں "انتساب" کے عنوان سے جو مختصر سا مضمون ہے اس میں انہی کی طرف اشارہ ہے۔ افسوس کہ عمر نے وفا نہیں کی اور قندھار میں ۱۹۲۴ء میں انتقال کر گئے۔ اور مولانا آزاد کی تفسیر کے دیکھنے کا ان کو اتفاق نہیں ہوا۔

مولانا آزاد کا ذکر آیا تو کہاں سے کہاں تک پہنچ گیا۔

ازیں افیوں کہ ساقی در می افگند ۔۔۔ حریفاں را نہ سر ماند و نہ دستار

آپ کی یہ تصنیف "امام ابن تیمیہ" اس قابل ہے کہ کم از کم جامعہ دارالسّلام عمر آباد کے نصاب تعلیم میں رکھی جائے۔ کیونکہ اس بے نظیر کتاب میں جو معلومات ہیں وہ بڑی بڑی کتابوں میں بھی یکجا نہیں ہیں۔ اگر یہی کتاب کسی کو مستحضر رہی تو وہ ہر فن کے موضوع پر بڑی جامعیت کے ساتھ بحث کر سکتا ہے۔ اہل توحید اور سلف صالحین کا صحیح عقیدہ اگر کوئی حاصل کرنا چاہے تو اس کو چاہیئے کہ حضرت امام ابن تیمیہؒ قدس اللہ العزیز کا نمونہ سامنے رکھے اور اس پر عمل پیرا ہو۔

جناب سیٹھ یعقوب حسن صاحب مرحوم کی کتاب کشاف الہدیٰ جب شایع ہوئی اور میری نظر سے گزری تو میں ان دنوں جامعہ دارالسّلام کے طبی کلاسز کا پروفیسر تھا۔ میں نے حضرت مولانا الحاج فضل اللہ صاحب مرحوم ناظم جامعہ سے عرض کیا کہ کتاب بہت اچھی اور متنوعہ معلومات سے لبالب ہے۔ اسے جامعہ کے نصاب تعلیم میں رکھنا چاہیئے۔ اس وقت جامعہ کا نصاب بن رہا تھا۔ جو کمیٹی نصاب تعلیم مرتب کرنے پر مامور تھی اس کا میں بھی ایک ممبر تھا۔ میں نے تحریک کی اور جناب مولوی مجتبیٰ خاں صاحب شاہ جہاں پوری نے بڑے زور سے اس کی تائید کی نتیجہ یہ نکلا کہ درس میں تو نہیں لیکن بطور مطالعہ رکھی گئی جس سے طلبہ نے بڑا فائدہ حاصل کیا۔ کشاف الہدیٰ اور آپ کی کتاب میں آسمان اور زمین کا فرق ہے جب کشاف الہدیٰ کو بطور مطالعہ رکھا گیا تھا تو پھر "امام ابن تیمیہ" کو تو ضرور درس میں شامل کر دینا چاہیئے۔ میرا اثر و رسوخ اس وقت جامعہ میں چنداں زیادہ نہیں ہے۔ پھر بھی میں کوشاں ہوں خدا کرے کہ کامیابی ہو جائے۔ اس وقت تک تو دو چار اساتذہ کو ہموار کر چکا ہوں۔ انھوں نے میری رائے کی تائید کی ہے اور اس تحریک کو نعم التجویز کہا ہے۔ لیکن بڑا خطرہ آپ کے ماموں مولانا شاکر صاحب سے ہے کیونکہ وہ صوفی صافی ہیں اور حضرت علامہ ابن تیمیہؒ تو صوفیائے کرام کے سخت مخالف بلکہ دشمن ہیں۔ میرے خیال میں وہ حضرت امام تیمیہؒ کو درس میں رکھنے پر بمشکل رضامند ہوں گے۔ میں نے ان کا عندیہ اب تک معلوم تو نہیں کیا ہے۔ یہ صرف بالا بالا کہہ رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ میری اس نیک خواہش اور ارادہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے۔

آمین یارب العالمین۔

صفاتِ باری میں حضرت علامہ ابن تیمیہؒ کا مسلک بہت ٹھیک ہے۔ متکلمین نے تو اس بارے میں بڑی بڑی ٹھوکریں کھائی ہیں۔ خود شارح عقائد نسفی نے اپنی بے بسی کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔ "ولصعوبۃ هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الی نفی الصفات والکرامیة الی حدوثها والمحققین من المتکلمین الی لاعینیتها والی لاغیریتها۔"

میرے قلم میں وہ جولانی اور زور نہیں ہے کہ میں اپنے تاثرات کما ینبغی قلم بند کرسکوں۔ آپ کی کتاب کی تعریف کے لئے آپ جیسے متبحر اور فاضل اجل عالم کے قلم کی ضرورت ہے۔ میں اپنے جذبات اور تاثرات سے مجبور ہو کر کچھ اناپ شناپ لکھنے لگا ہوں۔ آپ جانتے ہیں کہ میں اہل زبان نہیں ہوں اور نہ میں نے اردو میں تعلیم پائی ہے۔ بس یوں دیکھا دیکھی اور بے سروپا اردو لکھ رہا ہوں۔ میری مثال اس بوڑھیا کی طرح ہے جو اپنے غزل (کاتے ہوئے) کو لیکر حضرت یوسفؑ کی خریداری کے لئے بازار مصر میں نکلی تھی ؎

فی الجملہ نسبتے بہ تو کافی بود مرا	بلبل ہمیں کہ قافیہ گل شود بس است

ورنہ

؏ سفینہ چاہیئے اس بحرِ بیکراں کے لئے

اور میرے پاس سفینہ تو کجا ناؤ تک نہیں ہے۔

اب ایک دو گذارش بھی سنئے گا

صفحہ ۸ پر آپ نے لکھا ہے کہ علامہ خواجہ نصیر الدین طوسی (محقق طوسی) کو ہلاکو خاں نے اپنا وزیر بنا دیا تھا۔ لیکن یہ مشہور غلطی ہے بہت سے لوگوں نے محقق طوسی کو ہلاکو خاں کا وزیر لکھا ہے۔ حضرت مولانا شبلیؒ نے بھی شعر العجم حصہ دوم میں محقق طوسی کو ہلاکو خاں کا وزیر لکھا ہے۔ اس پر پروفیسر محمود شیرانی مرحوم لکھتے ہیں

"محقق طوسی کی وزارت کا قصہ کسی اصلیت پر مبنی نہیں ہے۔ تاریخیں متفق ہیں کہ ہلاکو کا پہلا وزیر امیر سیف الدین بیتکچی بہادر بن عبداللہ خوارزمی تھا جو بحیثیت وزیر ۶۵۴ھ میں ہلاکو کے ساتھ ہی ایران میں

آتا ہے اور فتح بغداد کے بعد نجف اشرف کی حفاظت کے لئے ہلاکو سے سو مغولی سپاہی مانگتا ہے ۶۶۱ھ میں جب ہلاکو برکہ خاں بادشاہ قبچاق کی جنگ کے لئے جاتا ہے وزیر موصوف دشمنوں کی بدگوئی کی بنا پر خان کے حکم سے ہلاک کردیا جاتا ہے۔ اس واقعے کے بعد دیوان شمس الدین محمد جوینی منصب وزارت پر سرفراز ہوتے ہیں۔ اور مستقلاً ۲۲ سال برابر یعنی باقی ایام ہلاکو و کامل عہد اباقا خاں و سلطان احمد اس عہدۂ جلیلہ پر ممتاز رہتے ہیں۔ خود محقق طوسی نے کتاب اوصاف الاشراف صاحب دیوان کے نام پر اور کتاب ترجمہ ثمرۂ بطلمیوس ان کے فرزند خواجہ بہاء الدین محمد حاکم اصفہان کے نام پر لکھی ہے"۔ (تنقید شعر العجم ۲۴۳)

شیخ الرئیس کی تصنیف "اشارات" کی دو شرحیں مشہور ہیں ایک شرح اشارات للامام رازیؒ اور دوسری شرح اشارات لمحقق طوسی۔ اول الذکر درس میں نہیں ہے۔ لیکن موخر الذکر درس نظامی میں ہے ۱۹۰۸ء میں میں نے یہ سبقاً پڑھی تھی۔ یہ کتاب محقق طوسی نے کسی اور امیر کے نام پر لکھی ہے۔ ہلاکو خاں کے نام پر نہیں ہے۔ میں نے جامعہ دار السلام میں ڈھونڈی ہے۔ مگر وہاں نہیں ہے۔ پچاس سال کا عرصہ گذرتا ہے کہ میں نے پڑھی تھی۔ پھر دیکھنے میں نہیں آئی اس لئے اس امیر کا نام یاد نہیں رہا۔

صفحہ ۵۰۳ پر آپ نے حضرت ابن تیمیہؒ کا قول یوں نقل کیا ہے "ولکن ھذہ الفلسفۃ التی یسلکھا الفارابی وابن سینا وابن رشد والسھروردی المقتول ونحوہ فلسفۃ المشائین وھی المنقولۃ عن ارسطو الذی یسمونہ المعلم الاول"

فلاسفہ میزانین اور متکلمین نے "عالم" کے چار قسم کئے ہیں۔ صوفی، اشراقی، متکلم، مشائی اور وجہ انحصار یوں لکھی ہے کہ عالم یا تو اثبات مدعیٰ استدلال سے کرتا ہوگا اور یا تزکیۂ نفس سے اور ان میں سے ہر ایک یا تو تابع دین سماوی ہوگا یا نہ ہوگا۔ جو استدلال سے کام لیتا ہو اور تابع دین سماوی ہو وہ متکلم ہے اور جو تابع دین سماوی نہ ہو اور استدلالی ہو وہ مشائی ہے۔ جیسے ارسطو اور اس کے متبعین اور جو تزکیہ نفس سے کام لیتا ہو اور ساتھ اس کے تابع دین سماوی ہو وہ صوفی ہے اور جو تابع دین سماوی نہ ہو وہ اشراقی ہے جیسے کہ افلاطون اور اس کے متبعین۔ شیخ شہاب الدین مقتول مشائی نہیں بلکہ اشراقی ہے اور معمولی اشراقی بھی نہیں بلکہ شیخ الاشراق کے لقب سے مشہور ہے۔ ان کو مشائیوں

کی صف میں کھڑا کر دینا اس پر سخت ظلم ہے۔ مشائیوں کا تو وہ اس قدر خلاف ہے جس قدر کہ خود ابن تیمیہؒ خلاف ہیں۔ ان کی مخالفت کا نقشہ کوئی دیکھنا چاہے تو صدر المتألہین صدر الدین شیرازی کا مطالعہ کرے۔ بحث اثبات ہیولی میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جو لڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقتول (شیخ الاشراق) اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں اور مشائیوں پر سخت حملے کر رہے ہیں اور ان کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں۔

آپنے ایک سے زیادہ مرتبہ لکھا ہے کہ شہاب الدین دو ہیں ایک مقتول اور دوسرے صاحب طریقہ یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ۔ طبقات الاطبا لابن ابی اصیبعہ میں ان دونوں شہاب الدینوں کا تذکرہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں طبیب بھی تھے۔ حسن اتفاق سے یہ دونوں شہاب الدین مشائیوں کے سخت خلاف ہیں۔ مقتول کا تو اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ اب حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی سنئے گا۔ طبقات الاطباء میں یہ تین شعر حضرت موصوف کی طرف منسوب کئے گئے ہیں ؎

وکم قلت للقوم انتم علی　　　شفا حفرۃ من کتاب الشفا

فلما استہانوا بتو بیخنا　　　فزعنا الی اللّٰہ حسبی کما

فماتوا علی دین رسطالیس　　　وعشنا علی ملۃ المصطفیٰ

شفا شیخ الرئیس کی مشہور کتاب ہے۔ اس کے الٰہیات میں شیخ الرئیس نے بہت کچھ بکواس کی ہے مثلاً عالمِ معاد کا انکار، حشر جسمانی کا انکار، دوزخ اور جنت کا انکار، عذاب قبر کا انکار، ملائک کا انکار ہے اور بھی بہت سے خرافات اس میں بھر دیئے ہیں۔ شیخ الرئیس ارسطو کا متبع ہے اور ارسطو سر خیل مشائین ہے۔

خط لکھنے جب بیٹھا تو یہ خیال تھا کہ پہلے مسودہ کر کے پھر مبیضہ کر دیا جائے گا۔ مبیضہ آپ کی خدمت میں بھیجوں گا اور مسودہ میں اپنے پاس رکھوں گا۔ اس لئے ردی کاغذ پر لکھنا شروع کیا۔ مگر خط لمبا ہو گیا۔ اب ہمت صاف کرنے کی نہیں رہی۔ اس لئے مسودہ ہی آپ کی خدمتِ والا میں بھیج رہا ہوں۔ فرو گذاشتیں بہت ہیں اور مجھے صاف کرنے کی فرصت نہیں ہے۔ آنکھیں بھی جواب دے رہی ہیں۔ اچھا اب اجازت دیجئے گا۔ زیادہ والسّلام۔

ذکرِ مصحفی

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی، یونیورسٹی لائبریری، دہلی)

(۸)

آنولے میں | بعض قرائن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امروہہ میں ابتدائی اور رسمی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مصحفی کو معاش کے وسائل تلاش کرنے کے لئے ترکِ وطن پر مجبور ہونا پڑا، اور وہ امروہہ سے نکل کر پہلے آنولہ پہنچے یہ باور کرنے کے لئے کوئی شہادت نہیں ملتی کہ وہ امروہہ سے دہلی گئے ہوں اور وہاں تعلیم حاصل کرنے کے بعد نواب محمد یار خاں کی ملازمت میں آئے ہوں جیسا کہ بعض تذکرہ نگاروں نے لکھدیا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ غلط بحث ابواللیث صدیقی نے کی ہے جنھوں نے واقعات کی ترتیب کو گمراہ کن حد تک غلط کر دیا ہے[1]۔

یہ قطعاً نہیں کھلتا کہ وہ آنولے میں کس تقریب سے گئے، کب گئے اور کس سے توسل پیدا کیا۔ بظاہر یہ قیام تین چار ماہ کے قریب رہا۔ انھوں نے بعض شاعروں سے آنولے میں ملاقات ہونے کا حال اپنے تذکرے میں لکھا ہے۔ مثلاً عزیز خاں بے جان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"فقیر در ایامیکہ در آنولہ بودیم بہ ایشاں ملاقات اکثر می افتاد"[2]

---

[1] ملاحظہ ہو: مصحفی اور ان کا کلام، طبع لاہور / ۱۰ تا ۱۲ [2] تذکرۂ ہندی / ۱۸۶ نیز سخن شعرا (۱۸۷۴ء) / ۳۷۔ یہ وہی عزیز خاں بیجان ہیں جن کی فرمائش پر قدرت اللہ شوق نے اپنا تذکرہ "طبقات الشعراء" مرتب کیا تھا۔ اس تذکرے کے قلمی نسخے کتبخانہ آصفیہ (حیدرآباد) کتب خانہ سنٹرل ریکارڈس آفس (حیدرآباد) کتب خانہ مشرقیہ (پٹنہ) اور دارالمصنفین (اعظم گڈھ) کی لائبریری میں محفوظ ہیں۔ برصدیہا ابواللیث صدیقی نے اس کی تلخیص شائع کر دی تھی۔ نسخۂ کتب خانۂ آصفیہ کے آخر میں یہ عبارت ملتی ہے:

"چوں ایں نسخۂ طبقات الشعراء ..... بحسب فرمائش بعضے اعزائے فن شعر ریختہ را با وجود بیجانی عزیز خان می دانستند اتمام رسید" (ورق ۲۹۴۔ الف)۔ یہ قوم کے افغان روہیلہ تھے (ہندی / ۴۱) اور قصبہ سنبھل کے رہنے والے تھے (طبقات الشعراء / ورق ۲۲۰ ب)

اسی طرح مرادآباد کے ایک شاعر مراد علی حیرت کا حال لکھا ہے:

"فقیر او را در آوان آبادی کٹھیر روزے در آنولہ دیدہ بود"[۱]

عظیم نامی شاعر سے بھی آنولہ میں ملاقات ہوئی تھی: "یک غزل خود در آنولہ پیش فقیر خواندہ بود"[۲]

اسی طرح انھوں نے عشقی مرادآبادی سے آنولہ میں ملنا بیان کیا ہے[۳]

فدوی لاہوری جن کی ہجو میں مرزا رفیع سودا نے "مثنوی بوم و بقال" لکھی تھی۔ اسی زمانہ میں آنولہ آئے۔ اُن کی آمد کا شہرہ سن کر مصحفی بھی ملنے کے لئے پہنچے۔ لکھتے ہیں کہ:

"دعوائے شاعری در دماغش جا داشت و زیادہ از مرتبۂ شاعری قدم در راہ امردپرستی می گذاشت چندجا جانہ جنگی ہم کردہ و بہ کودکان حسین تعشق ورزیدہ۔ اکثر اعضائش دیدم کہ مجروح بودند۔ در ایامے کہ از شاہجہان آباد در کٹھیر آمد دراں روزہا فقیر در آنولہ بود کہ شورش او بسمع رسیدہ آخر روزے برائے دیدنش رفتم او باشے چند گرد او نشستہ دیدم ..."[۴]

قدرت اللہ قدرت (شوق) مؤلف تذکرۂ طبقات الشعراء سے بھی اسی زمانے میں ملاقات ہوئی[۵]

شاہ حاتم کے شاگرد "نعیم اللہ خاں نعیم" سے بھی پہلے آنولہ میں ملاقات ہوئی تھی بعد میں یہ بھی محمد یار خاں کی سرکار میں نوکر ہوگئے تھے[۶]

آنولہ دراصل نواب علی محمد خاں روہیلہ بانیٔ ریاست رامپور کا مسکن تھا اور ان دنوں بڑا آباد قصبہ تھا۔ بقول نجم الغنی:

"یہ اس زمانے میں شہر عظیم الشان تھا قوم قوم کے محلے جدا جدا تھے۔ اس شہر میں نواب صاحب کے عہد میں بہت سے مدرسے خانقاہیں تھیں۔ پختہ قلعہ تھا جس کے گنبد زریں تھے اور مذہب مسجد تھی۔ دیکھو المہ دیوان منزلال: مساکن فلسفی، شجاع الدولہ کی یورش کے وقت ۱۱۸۸ھ میں یہ قلعہ خراب ہوگیا" تذکرہ

---

۱ ہندی/ ۹۹، ۲ ایضاً/ ۱۵۲، ۳ سابق/ ۱۵۲ ۴ ہندی/ ۱۷۲۔ رام بابو سکسینہ کے شائع کردہ "مرقع شعرا" (۱۹۵۶ء) میں ایک تصویر فدوی کی بھی شامل ہے اس سے مصحفی کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اس تطابق سے تصویر کا مستند ہونا بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ ۵ ہندی/ ۱۷۵ ۶ ایضاً/ ۲۵۹۔

حکومت المسلمین میں لکھا ہے چونکہ ہر ایک پٹھان کا بسبب نفسانیت کے یہ قول تھا کہ دوسرے پٹھان کے مکان و مسجد پر نماز پڑھنے نہیں جائیں گے اس لئے ہر ایک پٹھان نے اپنے اپنے دروازے پر مسجد تعمیر کی۔ چنانچہ ستر ۷۰ سو مسجدیں آنولے میں تیار ہوئیں۔ بلکہ اب تک بعض مساجد آباد اور اکثر شکستہ و ویران موجود ہیں"[1]

آنولے میں مصحفی کا قیام تین ماہ تک رہا[2] اور تقریباً اتنا ہی زمانہ ٹانڈے میں گذرا[3] یہ محفل ضابطہ خاں کی شکست کے بعد درہم برہم ہو گئی جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ ضابطہ خاں کی شکست ذیقعدہ ۱۱۸۵ھ (فروری ۱۷۷۲ء) کا واقعہ ہے۔ اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ مصحفی جمادی الاوّل ۱۱۸۵ھ (اگست ۱۷۷۱ء) یا جمادی الثانی (ستمبر ۱۷۷۱ء) کے لگ بھگ آنولہ میں آ چکے تھے۔

کٹھیر | فدوی لاہوری کے حال میں مصحفی نے لکھا ہے کہ وہ دہلی سے آنولہ آئے اور میں نے شہرت سنی تو ملنے گیا۔ اس کے بعد سنا کہ وہ نواب محمد یار خاں امیر کے مصاحب ہو گئے ہیں۔ دو تین مہینے کے بعد جب قائم چاندپوری اور میں بھی اسی دربار سے وابستہ ہوئے تو ان کی نوابی بگڑ گئی۔

"بعد چند روزے شنیدم کہ بہ سرکار نواب محمد یار خاں... نوکر شد ہر گاہ بعد دو سہ ماہ میاں محمد قائم وغیرہ و فقیر ہم بار یاب مجلس ایشاں شدند بہ سبب برہم زدگی مزاج نواب کہ بیاں آں موجب تطویل است برخاستہ رفت...."[4]

یہ نواب محمد یار خاں کون تھے؟ ٹانڈے میں ان کا دربار کیسے جما تھا اور کیوں درہم برہم ہو گیا۔ اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے تاریخ کے چند اوراق پڑھنا ضروری ہیں۔ ہم بہت اختصار کے ساتھ یہ سب بیان درج کئے دیتے ہیں۔

داؤد خاں ایک روہیلہ سردار تھا جس نے کٹھیر کے علاقے میں طاقت حاصل کر کے اپنا اقتدار جما لیا تھا وہ لاولد تھا۔ اس نے اثنائے راہ میں ایک بچے کو پڑا ہوا پایا اور سعادت و اقبال کے نشان اس کے

---

[1] نجم الغنی: اخبار الصنادید جلد اوّل/ ۱۹۲۔ مطبع نولکشور (۱۹۱۸ء) [2] ہندی/ ۱۲۷ [3] عابق/ ۱۷۹ [4] ہندی/ ۱۲۷۔

چہرے پر دیکھ کر اُسے اپنا متبنیٰ (بےپالک) کرلیا۔ یہی بچہ بڑا ہو کر محمد علی خاں، پھر علی محمد خاں کہلایا۔ یہ رامپور کی ریاست کا پہلا مسند نشین اور بانی تھا۔[1] نجم الغنی اور زمانۂ حال کے بعض دوسرے مورخین نے اسے سید حسینی نسب لکھا ہے[2] لیکن بہت سے مورخ اس سے اختلاف کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ یہ نسلاً افغان ہی تھے چنانچہ ان کا مادہ تاریخ وفات بھی خان زادے کاظم شیدا نے "ہے ہے افغان" سے برآمد کیا ہے۔[3] بعض قدیم دستاویزوں اور تاریخ کی کتابوں سے بھی اُن کے افغان ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ مصحفی نے بھی

---

[1] روہیلہ خاندان کے سرداروں کی تاریخ اور روہیل کھنڈ میں ان کے عروج و زوال کی داستان تفصیل سے سمجھنے کے لئے ان کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے:

(۱) نجم الغنی: اخبار الصنادید (۱۹۱۸ء) دو جلدیں۔ (۲) نجم الغنی: تاریخ اودھ (۱۹۱۹ء) پہلی تین جلدیں (۳) آروین تاریخ فرخ آباد (اردو ترجمہ مطبوعہ ۱۸۰۸ء) (۴) مستجاب خاں: گلستان رحمت (۵) کنور پریم کشور فراقی: وقائع عالم شاہی (۱۹۴۹ء) (۶) آنند رام مخلص: سفرنامہ (۱۹۴۶ء) (۷) امیر مینائی: انتخاب یادگار (۱۸۸۰ء) (۸) پولیر: شاہ عالم سکنڈ اینڈ ہز کورٹ (انگریزی) مرتبہ پی سی گپتا (۱۹۴۷ء) (۹) اسٹریچی: ہسٹنگز اینڈ دی روہیلہ وار (۱۸۹۲ء) انگریزی۔

[2] مؤلف حدیقۃ الاقالیم کا بیان ہے کہ یہ "اہیر" تھے (ص ۱۳۹) اور کنز التاریخ (ص ۲۵۴) میں لکھا ہے: "مولد بانگولی قصبہ کالنجر سرکار سنبھل اور وطن سکنی موضع بیولی... جو متصل بسولی پرگنہ ستاسی ہے" (بحوالہ سفرنامہ مخلص مرتبہ اظہر علی حاشیہ ص ۵)، قدرت اللہ قاسم کہتا ہے کہ "گویند کہ اصلش از قوم جٹ است" (مجموعہ نغز، ۳/۱۰)۔ [3] اخبار الصنادید: ۱/۱۸۹ لطف کی بات یہ ہے کہ اخبار الصنادید کے مؤلف نجم الغنی نے علی محمد خاں کو سید ثابت کرنے کے لئے اپنی والی پوری کوشش کی ہے لیکن خود ان کے بیانات میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ سیادت کی بحث کرنے کے بعد انھوں نے ایک جگہ یہ شعر بھی درج کر دیا ہے جو بقول خود سکے کے متعلق نواب کے نام سے تمام روہیل کھنڈ میں مشہور تھا۔ اس میں بھی "محمد علی" موزوں ہے اور وہ یہ ہے:

سکہ زد بر کل کیٹھر وطبل زد در دہلی ۔۔۔ بادشاہے شد روہیلہ نام او محمد علی

یہاں محمد علی کی "ی" حرف تقطیع سے ساقط ہوتی ہے اور ایسا شعر امیں جائز ہے۔ فصیح کا شعر ہے ؎

اے فصیح یہ گھر بغیر از یار کے زندان ہے ۔۔۔ ہر در و دیوار پر لکھ دیجئے اس بات کو" (اخبار ۱/۱۹۲)

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں کہ: "نواب صاحب کی مہر میں یہ عبارت کندہ تھی: علی محمد خاں بہادر فدوی محمد شاہ بادشاہ غازی" (ایضاً ۱۹۷/۱) اس میں بھی سید نہیں ہے۔

"امیرے بود از قوم افاغنہ" لکھا ہے[1]

بہرحال علی محمد خاں روہیلہ کا انتقال ۵ ستمبر ۱۷۴۹ء (۲۳ شوال ۱۱۶۲ھ) کو ۴۴ سال کی عمر میں ہوا۔[2] ان کے چھ صاحبزادے تھے۔ محمد عبداللہ خاں، محمد فیض اللہ خاں، محمد سعد اللہ خاں، محمد یار خاں، اللہ یار خاں اور مرتضیٰ یار خاں۔[3] اول الذکر دونوں بیٹے علی محمد خاں کے انتقال کے وقت قندھار میں تھے۔ اس لئے محمد سعد اللہ خاں کو مسندنشین کر دیا گیا۔ علی محمد خاں نے حافظ الملک حافظ رحمت خاں کو اپنے نابالغ بچوں کا نگراں اور ریاست کا منتظم مقرر کیا تھا۔ جب قندھار سے دونوں بھائی واپس آئے تو جاگیر کی تقسیم کا جھگڑا شروع ہوا اور صورتِ حال بہت ہی نازک ہونے لگی تو حافظ رحمت خاں نے رفعِ شر کے لئے ملک کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ڈاکٹر اظہر علی کا بیان ہے کہ آنجیانی وغیرہ کا علاقہ پانچ لاکھ سالانہ آمدنی کا محمد عبداللہ خاں کو ملا اور اتنی ہی آمدنی کا علاقہ رامپور وغیرہ فیض اللہ خاں کے حصے میں آیا۔ آنولے کا علاقہ محمد سعد اللہ خاں کو دیا گیا اس کے ساتھ ہی یہ کیا کہ ہر ایک بھائی کے ساتھ ایک چھوٹے بھائی کو شریک کر دیا۔ چنانچہ نواب عبداللہ خاں کے ساتھ مرتضیٰ خاں، فیض اللہ خاں کے ساتھ محمد یار خاں اور سعد اللہ خاں کے ساتھ اللہ یار خاں رہنے لگے۔[4] لیکن تقسیمِ ملک کے بارے میں نجم الغنی کا بیان قدرے مختلف ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"آنولہ، منونہ، بدایوں، اوسیت اور کوٹ وغیرہ ۱۳ لاکھ روپے کی آمدنی کا ملک نواب سید عبداللہ خاں کو دیا اور سید مرتضیٰ خاں کو اُن کے سپرد کیا۔ بریلی اور اہرات وغیرہ ۱۳ لاکھ روپے کا ملک نواب سید فیض اللہ خاں کو دیا اور سید محمد یار خاں کو ان کے ذمہ کیا اور مراد آباد وغیرہ ۱۳ لاکھ روپے کا ملک نواب سید سعد اللہ خاں کو دے کر صاحبزادہ سید اللہ یار خاں کو ان کے شریک کیا اور اس طرح تینوں بھائیوں کو راضی کر کے ایک اقرارنامہ لکھا کر تمام سرداروں کی مہروں اور دستخطوں سے مرتب کرا لیا۔ نواب سعد اللہ خاں مراد آباد کو روانہ ہو گئے اور وہاں راجا کنور سین کی عالیشان

---

[1] ہندی ۱۳/۱۔ [2] جادوناتھ سرکار نے "فال آف دی مغل ایمپائر" جلد اول (طبع کلکتہ: ۱۹۳۲ء) میں تاریخِ وفات ۱۵ ستمبر ۱۷۴۸ء لکھی ہے (ص ۳۰۵)۔ [3] اخبار: ۱۹۶/۱۔ [4] اظہر علی: مقدمہ سفرنامہ مخلص ۴۴/۔

حویلی میں اُترے اور نواب سید فیض اللہ خاں اور نواب سید عبداللہ خاں آنولے میں نواب سید علی محمد خاں کے قلعے میں رہنے لگے۔ غالباً یہ تقسیم ۱۱۶۶ھ میں واقع ہوئی تھی۔[1]

لیکن یہ غالباً ابتدائی تقسیم تھی اس کے بعد جب سرداران روہیل کھنڈ میں دوسرا معاہدہ ۱۱۶۷ھ (۵۴-۱۷۵۳ء) میں ہوا تو نواب سعداللہ خاں تمام ملک کے حاکم تسلیم کرلئے گئے اور آمدنی میں سے آٹھ لاکھ سالانہ ان کے مقرر ہوئے۔ عبداللہ خاں کو سہسوان اجھیانی، اور سہداد پور کی جاگیر عطا ہوئی جس کی سالانہ آمدنی تین لاکھ تھی۔ عبداللہ خاں نے اجھیانی ہی میں سکونت اختیار کرلی اور مکان وغیرہ بنوا لئے۔ فیض اللہ خاں نے رامپور کو آباد کیا جس کی سالانہ آمدنی پانچ لاکھ تھی اس میں چھاچھٹ، شاہ آباد وغیرہ بھی شامل تھے۔ محمد یار خاں، اللہ یار خاں اور مرتضیٰ خاں کو حکومت میں کچھ حصہ نہیں ملا۔ مگر محمد یار خاں نے ٹانڈے میں سکونت اختیار کرلی تھی اور وہیں حکومت کرتے رہے۔[2]

سعداللہ خاں نے ۲۷ برس کی عمر میں سل ودق کی موذی بیماری سے قضا کی ۲ ریکم مارچ ۱۷۶۲ء ۵ رشعبان ۱۱۷۵ھ) اور ان کے بعد نواب محمد عبداللہ خاں رئیس بنائے گئے۔ ۲۰ رجولائی ۱۷۶۷ء (۲۰ صفر ۱۱۸۱ھ) کو پانچ برس گدی نشین رہ کر یہ بھی راہئ ملک عدم ہوئے اور نواب فیض اللہ خاں کا دَور دورہ ہوا۔ اسی زمانے میں رامپور دارالریاست قرار پایا۔ فیض اللہ خاں بڑے سخی، علم دوست اور شجاع حکمراں تھے انھوں نے بیس برس تک پوری شان وشوکت سے ریاست کا کام چلایا اور آخر کار ۲۷ رجولائی ۱۷۹۴ء (۲۸ ذی الحجہ ۱۲۰۸ھ) کو خالقِ حقیقی سے جاملے۔

محمد یار خاں امیر | علی محمد روہیلہ کے لڑکے اور نواب فیض اللہ خاں کے بھائی محمد یار خاں تھے جو شاعر بھی تھے اور امیر تخلص کرتے تھے۔ انھیں کے دربار سے قائم چاندپوری، مصحفی، فدوی، حکیم کبیر سنبھلی وغیرہ بہت سے جید شعراء وابستہ تھے۔ یہ اس زمانے میں ٹانڈے[3] کی جاگیر پر عیش کر رہے تھے۔ علم موسیقی میں خصوصی درک

[1] نجم الغنی: اخبار الصنادید: ۱/۲۸۱۔ [2] اخبار: ۱/۲۸۳ و ما بعد۔ [3] ٹانڈہ (یا ٹانڈہ بدری داں) رامپور کے قریب سوار کی تحصیل میں ۱۲۸ء ۵ درجہ شمال اور ۸ء ۷۹ درجہ مشرق میں واقع ہے۔ مراد آباد سے نینی تال جانے والی سڑک ٹانڈے سے ہو کر گزرتی ہے۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی سات ہزار نو سو تراسی افراد پر (مسلسل،

تماشا ساز بجانے میں یگانۂ روزگار تھے[4] ان کے مصاحبوں میں حکیم کبیر سنبھلی بھی تھے جو اگرچہ طبیب تھے مگر زمانے کے مزاج کے مطابق شعر و سخن سے بھی لگاؤ تھا انھوں نے امیر کو بھی یہ چسکا لگا دیا۔ چنانچہ نواب محمد یار خاں نے سب سے پہلے مرزا رفیع سودا اور میر سوز کو دعوت نامے بھیجے یہ دونوں استاد ان دنوں نواب مہربان خاں رند کے متوسل تھے۔ وہاں سکھ چین سے گذر رہی تھی انھوں نے فرخ آباد چھوڑ کر ٹانڈے آنا گوارا نہ کیا۔ البتہ قائم چاندپوری اس زمانے میں بسولی میں موجود تھے۔ امیر کی نگر انتخاب ان کی طرف اٹھی۔ قائم نے یہ پیش کش قبول کر لی۔ ایک سو روپیہ ماہانہ مشاہرہ مقرر ہوا اور نواب کے کلام پر اصلاح دینے کی خدمت سپرد ہوئی[5] مصحفی نے لکھا ہے:

(بقیہ حاشیہ ص ۵۵) مشتمل تھی۔ قدیم زمانے سے یہ بنجاروں کا مسکن تھا جو ایک شہر سے دوسرے شہر کو غلہ وغیرہ لے جاتے تھے۔ آج بھی یہاں بنجاروں کی آبادی زیادہ ہے (دیکھو امپریل گزیٹیر آف انڈیا جلد ۲۲ ص ۲۲۱۔ طبع ۱۹۰۸ء)۔

[4] نیز ملاحظہ ہوں: (۱) یادگار شعرا ترجمہ فہرست کتب خانہ اودھ مرتبہ اسپرنگر شائع کردہ ہندوستانی اکاڈمی الٰہ آباد۔ (۲) سری رام: خمخانۂ جاوید؛ جلد ۱/ ۱۴۸۔ (۳) مجموعۂ نغز جلد ۱/ ۴۲۔ (۴) امیر مینائی: انتخاب یادگار/ ۳۱۔ (۵) جواہر سخن جلد ۳/ ۹۶۔ [5] قائم چاندپوری کا پورا نام قیام الدین یا محمد قائم ہے جیسا کہ خود انھوں نے اپنے تذکرہ "مخزن نکات" (ص ۷۷) میں لکھا ہے۔ لیکن تذکرہ نگاروں نے ان کے نام میں بہت خلط مبحث کر دیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھو دستور الفصاحت مرتبہ امتیاز علی عرشی ص ۴۳)۔ ان کے سال ولادت کا تعین دشوار ہے لیکن مصحفی نے عقد ثریا (ص ۴۶) میں عمر ساٹھ سال سے متجاوز بتائی ہے۔ اس تذکرے کی تالیف ۱۱۹۵-۱۱۹۹ھ کے مابین ہوئی ہے (دستور الفصاحت حواشی ص ۸۰) بعد اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ بارہویں صدی کے دوسرے ثلث میں ۱۱۳۵ و ۱۱۳۹ھ کے مابین پیدا ہوئے ہوں گے۔ ان کے والد کا نام محمد ہاشم اور دادا کا نام محمد اکرم تھا ایک لڑکے کا نام محمد منعم بتایا جاتا ہے (زمانہ کانپور جلد ۵۳ شمارہ ۱ ص ۳۷) مگر گلشن سخن میں منبلانے منعم کو برادر محمد قائم لکھا ہے (ورق ۹۰ نسخہ رامپور)۔ قائم چاندپور میں پیدا ہوئے جو ضلع بجنور میں ایک قصبہ ہے (مخزن ص ۷۷) ابتدائے جوانی میں ترک وطن کر کے دہلی آئے اور یہاں شاہ عالم کے عہد میں "داروغہ توپ خانہ" کی حیثیت میں ملازم ہوئے (تذکرہ ہندی ص ۱۷۹)۔ نظام سلطنت کی ابتری میں یہ سر رشتہ ملازمت ہاتھ سے جاتا رہا تو توکل پر گذر ہونے لگا (مخزن ص ۷۷) میر کا بیان ہے کہ درد سے اصلاح لیتے تھے (نکات الشعرا: ۱۴۲) اور بعد میں سودا سے مشورہ کرنے لگے۔ قدرت اللہ قاسم کہتا ہے کہ (باقی ص ۵۷)

"ودرایامے کہ بہ ترغیب حکیم کبیر بخلی شوقِ شعر ہندی دامن دلش رابسوے خود کشید خطے بطلب میر سوز و مرزا رفیع نوشتہ روانہ کرد چوں دراں ایام ایں ہر دو بزرگ در سرکار مہربان خاں رند تخلص بہ صیغۂ شاعری عز و امتیاز داشتند از فرخ آباد آمدنِ ایشاں بہ ٹانڈہ کہ موضع بود و باش نواب بود اتفاق نیفتاد۔ آخر کار میاں محمد قائم کہ دراں ایام در بسولی بودند حسب الارشاد آمدہ شرف ملازمت آں والا جناب دریافت و بدر ماہہ یک صد روپیہ عز و امتیازش دادہ باستادیش برداخت..."[1]

فنِ موسیقی سے ان کے شغف کے بارے میں مصحفی کا بیان ہے کہ:

"در علم موسیقی دستار زدن یگانۂ روزگار، و در رعنائی و زیبائی جوانے بود باغ و بہار"[2]

ہزاروں روپے صرف کر کے اور بڑے بڑے استادانِ فن کی خدمت کر کے موسیقی میں کمال بہم پہنچایا تھا۔ اس سے بھی زیادہ انھوں نے ایک اور کام ایسا کیا تھا کہ اگر آج وہ مرقع دستیاب ہو جائے تو انمول اور انوکھی چیز ہوگی۔ (باقی)

(بقیہ حاشیہ ص۵۶) ہدایت اللہ خاں ہدایت کے شاگرد تھے بعد میں برگشتہ ہو کر ہجو لکھدی تھی (مجموعۂ نغز: ۲/۸۲) پھر درد سے تلمذ اختیار کیا۔ آخر میں سودا سے وابستہ ہو گئے۔ دہلی سے نکل کر بسولی پہنچے تھے اور غالباً راجہ ہلاس رائے دیوان حافظ رحمت خاں سے منوسل تھے کہ نواب محمد یار خاں امیر نے ٹانڈے میں بلالیا۔ وہاں تین ماہ رہے۔ دہمی ملک کے بعد نواب فیض اللہ خاں والیٔ رامپور کے بیٹے احمد یار خاں سے منسلک ہو گئے ان کے دربار سے تاموت لاموت ملتا رہا۔ کچھ دنوں بعد لکھنؤ جا کر مہاراجہ ٹکیت رائے سے ملے اور اپنے وطن میں جائداد کی واگذاری کا پروانہ لے کر آئے مگر وہاں پہنچنے سے پہلے ملک عدم سے بلاوا آگیا۔ (ہندی: ۱۷۹) قاسم کا قول ہے کہ آخر میں قصبہ امروہہ کے قاضی ہو گئے تھے (مجموعۂ نغز: ۱/۸۲) مگر اس کی تائید اور کسی تذکرہ نگار نے نہیں کی۔ سال وفات میں بھی اختلاف ہے اکثر تذکرہ نگاروں نے ۱۲۱۰ھ (۱۷۹۵ء) لکھا ہے ان کے خاندان میں بھی یہی مشہور ہے (زمانہ کانپور: جولائی ۱۹۲۹ء) لیکن بعض نے ۱۲۰۸ھ کو ترجیح دی ہے۔ انتقال رامپور میں ہوا تھا وہیں دفن ہوئے (مجمع الانتخاب قلمی ورق ۴، ۵۔ الف) تصانیف میں ایک تذکرہ مخزن نکات شائع ہو چکا ہے ایک ضخیم دیوان جو تمام اصناف سخن پر مشتمل ہے ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔ اس کا ایک بدخط قلمی نسخہ رامپور میں موجود ہے۔ یہ مشہور شعر انہی کا ہے:

قسمت تو دیکھ ٹوٹی ہے جا کر کہاں کمند
کچھ دور اپنے ہاتھ سے جب بام رہ گیا

[1] ہندی/۱۴-۱۳ [2] ماسبق/۱۳-

ادبیات

غزل

(جناب الم مظفر نگری)

گلشن کے اشارے کیا جانے گنفار بیاباں کیا سمجھے
پیغام زبانِ فطرت کو بیگانۂ عرفاں کیا سمجھے

کیا سوچ کے موسیٰ عمراں جلوے کا تقاضا کر بیٹھے
نیرنگیٔ جلوۂ عرفاں کو ہر دیدۂ حیراں کیا سمجھے

دامن میں بہاروں کے اب بھی ہر لمحہ بگولے رقصاں ہیں
گلشن بھی بیاباں تھا اک دن یہ رازِ گلستاں کیا سمجھے

پوچھو نہ گذرتی ہیں کیونکر دیوانۂ گیسو کی راتیں
دل رہتا ہے کس الجھن میں وہ زلفِ پریشاں کیا سمجھے

جوشش کے سرِ لوحِ ہستی آزاد فنا ہو جاتا ہے
اس نقشِ وفا کے رتبے کو نیرنگیٔ دوراں کیا سمجھے

آگاہ دو عالم بھی ہے وہ، ناواقفِ یک ذرہ بھی ہے
کیا کیا ہیں مقاماتِ انساں یہ بات ہر انساں کیا سمجھے

کہنے کیلئے تو کہتے ہیں وہ دور بھی ہیں نزدیک بھی ہے
اتنا تو بتا دیں اہلِ نظر مفہوم رگِ [illegible]

سرگرمِ سفر رہتا ہے وہ منزل کی طرف اپنی دھن میں
کون اسکی صدا کو کرتا ہے پُرکیف صدی [illegible]

اک جنبشِ پیہم سے جس کی ہستیٔ محبت قائم ہے
تو چارہ گر بیمارِ وفا اس درد کا در[illegible]

[illegible] کے جس میں ہیں داغ ہزاروں پوشیدہ
اس چاکِ جگر کی وسعت کو یہ چاک گر[illegible]

یہ بھی نہ ہوا تاریکی میں جگنو ہی اجالا کر دیتے
غربت میں کسی پر کیا گذری یہ شامِ غریباں کیا سمجھے

ساحل پہ وہی کشتی پہنچی جو گھر کے بھنور میں ڈوبی تھی
اس بھید کو دریا کیا جانے اس راز کو طوفاں کیا سمجھے

پیغامِ چمن بننے کے لئے ہمرازِ صبا ہو جانا کیا
معراجِ سفر اور آگے ہے خوشبوئے گلستاں کیا سمجھے

دیکھا نہ گدازِ غم کو الم اہلِ عشرت نے محفل میں
کیا گذری ہے پروانوں پہ یہ شمعِ فروزاں کیا سمجھے

قصیدہ وداعیہ

در مدح عالیجناب حکمت مآب الحاج علامہ سعید احمد اکبر آبادی

پرنسپل کلکتہ مدرسہ و صدر منتخب شعبہ سنی دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڈھ دام اقبالہٗ

(از: مولانا محمد کفیل صاحب فاروقی استاد مدرسہ عالیہ کلکتہ)

احباب نے کلکتہ سے رخصت ہوتے وقت ایڈیٹر برہان کے ساتھ اپنی محبت کا اظہار جن نظموں میں کیا تھا۔ ارادہ تھا کہ ان کو برہان میں شائع کر دیا جائے اور اس ارادہ کا اظہار برہان کے نظرات میں بھی کر دیا گیا تھا لیکن بعد میں یہ ارادہ اس لئے بدل گیا کہ اول تو برہان کے صفحات ان کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اور پھر یہ نظمیں اس زمانہ میں کلکتہ کے اخبارات میں کلاً یا جزءً شائع بھی ہو چکی ہیں لیکن آج ذیل میں مولانا محمد کفیل صاحب کی نظم (قصیدہ) شائع کی جاتی ہے کیونکہ یہ کسی اخبار میں شائع نہیں ہوئی نظم خالص فنی طور پر جس پایہ کی ہے اس کی داد ارباب ذوق ہی دے سکتے ہیں۔ (برہان)

[دالی راہم] ...ن گل و جوشِ بہاراں داشتن — صد تماشا ہائے آں سروِ خراماں داشتن
[ملکیت رائے]
[بلا وا آگیا۔] در ہم سینہ ہمچو صبح خنداں داشتن — خندہ دز دیدن بدل گل در گریباں داشتن
[تا یئداو رکسی] ...ر اندر وصلِ جاناں داشتن — در سحر اندیشۂ شامِ غریباں داشتن
...کے تواں دامانِ بوئے گل گرفت از دستِ باد — چند ناموسِ گلستاں در گلستاں داشتن
صبح او اندر میانِ شام مے بخشد ضیا — کے نقاب از شام بر صبحِ درخشاں داشتن
ہجر او ظلمات آمد وصل او آبِ حیات — صبح و شام از بخششِ او آبِ حیواں داشتن
رابخشید ہم بخشید او دارو ئے درد — درد را درماں بود دردِ فراواں داشتن
وشتر آمد خامشی پروانۂ جاں سوز را — نے نوائے بلبلاں در صحنِ بستاں داشتن
ان در غمش لطف ... رازِ حیات — موجِ طوفاں خواستن ہم رنجِ طوفاں داشتن

پیشِ دریا آبروئے خود چرا ریزد صدف — قطرہ را چوں نظر بر ابرِ نیساں داشتن
جوہرِ ذاتی رہینِ منتِ مشاطہ نیست — گوہرے را بجز نتواند درخشاں داشتن
قدرِ گوہر شاہ داند یا بداند گوہری — گوہرے راکے سزد در جیبِ طفلاں داشتن
جنتِ شداد ماند در نگاہِ حق شناس — با غلامی چتر و طاقِ ہفت ایواں داشتن
آسماں بر فرقِ انجم دوخت آں نوری کلاہ — خواست رضواں انجمن از حور و غلماں داشتن
پیکرِ تو از علی گرشد جانِ تو از دیوبند — جز تو در کف کے تواند جام و سنداں داشتن
زیرِ دامِ آوردۂ صد مرغہائے سجدہ خواں — کار زلفِ تست صیدِ اہلِ عرفاں داشتن
مرترا زیبد باخلاق و صفاتِ مومناں — بر دلِ اصحابِ تقویٰ حکم و فرماں داشتن
آں توئی کز مہرِ تو دربانِ تو دعا لیہ — دیدپائے خویشتن بر فرقِ کیواں داشتن
پیش گاہت فاضلاں را داد منشور و سند — مفتیاں را از پئے تو حکمِ قرآں داشتن
ہر کجا بادِ وصالت جانفزا گشتہ بہار — ہر کجا سیلِ فراقت خانہ ویراں داشتن
ہر کجا ذکرِ جمیلت قلبِ مضطر را سکوں — ہر کجا وصفِ کمالت عقلِ حیراں داشتن
ہر کجا وعظ و خطابت دل درخشاں مے شود — ہر کجا فقہ و کلامت ذوقِ ایماں داشتن
ہر کجا تحدیث تو انوارِ حکمت جلوہ گر — ہر کجا تفسیرِ تو لمعاتِ قرآں داشتن
ہر کجا درسِ معانی و بیاں سحباں خموش — ہر کجا منطق ارسطو را پشیماں داشتن
ہر کجا شعر و ادب صدر دبستاں ذاتِ تو — ہر کجا بزمے است نامت زیبِ عنواں داشتن
بہ تو از کلک تو پیرایۂ منشی چرخ — نکتۂ از لفظِ تو سرمایۂ کاں داشتن
طائرِ فکرت ز شاخِ سدرہ برتر مے پرد — مرکبِ رائے ترا بر عرش جولاں داشتن
چوں قضا و قدر ارباب سعادت را نوشت — نعمت آمد نامِ پاکت از سعیداں داشتن
رحمتِ حق بادِ حسرت ہر کجا داری قیام — ہم بہ توفیقِ الٰہی کارِ آساں داشتن
گر عروج و قربِ حق جوئی ترا باید نعیل — خاکِ راہِ مصطفےٰ بر چہرہ افشاں داشتن

تبصرے

ہندوستان کے عہد وسطی کی ایک ایک جھلک:۔ از جناب سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب ایم۔اے۔ تقطیع کلاں ضخامت ۷۰۵ صفحات، کتابت وطباعت اعلیٰ قیمت مجلد روپیہ۔ پتہ :۔ دار المصنفین اعظم گڈھ (یوپی)

انگریزوں نے اپنے عہدِ حکومت میں ہندو مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لئے ہندوستان کے اسلامی عہد کی تاریخ کو مسخ کرکے پیش کرنے کی کوشش کی تھی تو کی ہی تھی۔ افسوس اس بات کا ہے کہ آزادی ملنے کے بعد بھی ہندو مورخین کا ایک طبقہ ایسا ہے جو انگریزی عہدِ حکومت کی اس وراثت کا حامل بنا ہوا ہے اور اس کے اسلامی عہد کی تاریخ سے مورخانہ انصاف اور غیر جانبداری کا برتاؤ نہیں کر رہا ہے۔ یہ طریقۂ عمل وفکر جس طرح علمی بددیانتی ہے۔ خود ملک کے ساتھ دشمنی کے مرادف ہے۔ اس بنا پر شدید ضرورت تھی کہ مسلمان بادشاہوں کے روشن وتابناک کارناموں کو مورخانہ ایمانداری اور سنجیدگی کے ساتھ منظرِ عام پر لایا جاتا تاکہ یہ واضح ہوتا کہ مسلمانوں نے اپنے عہدِ حکومت میں اس ملک کی سیاسی، سماجی، تہذیبی خدمات کس درجہ بلند اور اعلیٰ قسم کی انجام دی ہیں۔ اور اس ملک کو ترقی دینے میں ان کا کتنا گرانقدر حصہ ہے۔ جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب اس ضرورت کی تکمیل اس صورت میں بھی کرسکتے تھے کہ خود تین چار جلدوں میں ایک تاریخ مرتب کرڈالتے لیکن ملک کے موجودہ حالات میں اس سے کہیں زیادہ موثر اور دور رس یہ صورت تھی کہ خود نامور ہندو مورخین نے مسلمان فرمانرواؤں کے زریں کارناموں کا اپنی تاریخوں میں جو اعتراف جا بجا کیا ہے ان کو جمع کا توں یکجا کرکے شائع کردیا جاتا۔ چنانچہ لائق مرتب نے اس کتاب میں یہی دوسری صورت اختیار کی ہے اور ہندوستان میں عربوں اور غزنویوں کی آمد سے لیکر تیموری عہد کے آغاز تک کی داستان، ستو دلیران درحدیث دیگراں کے طور پر انہیں مورخوں کی زبان سے سنائی ہے جنہیں

دو کو چھوڑ کر باقی سب ہند میں یہ داستان اس قدر جامع ہے کہ ان میں مسلمان فرمانرواؤں کی داشتن حسنِ نظم و نسق۔ فراخ حوصلگی و عالی ظرفی۔ رواداری۔ علم پروری۔ ادب نوازی۔ جمالیاتی صلاحیتِ حکمرانی ان سب پر روشنی پڑ گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام تاریخیں انگریزی میں ہیں۔ ان سب کو اور پھر اپنے موضوعِ بحث کے مطابق انتخاب کر کے اُن کو اردو میں منتقل کرنا آسان کام نہیں تھا لیکن مرتب جو مورخ اور ادیب ہونے کے ساتھ تصنیف و تالیف کا پختہ اور شگفتہ سلیقہ رکھتے ہیں۔ انھوں نے کارِ مشکل کو اس خوبی سے انجام دیا ہے کہ تالیف میں تصنیف اور ترجمہ میں اصل کا مطلب آتا ہے۔ مگر بہر حال یہ ہے دوسروں کے ہی خیالات کا چربہ۔ اور اُس کو من و عن پیش کیا گیا ہے اس لئے خیالات میں کہیں کہیں خلا بھی ہے۔ عبارتوں میں ناہمواری اور کہیں کہیں بے ربطی اور تشنگی بھی ہے اور لائق مرتب نے اپنے فاضلانہ حواشی سے اس خلا کو پُر کرنے کی کوشش کی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر سید محمود کا مقدمہ بھی کافی بصیرت افروز اور دلچسپ و مفید ہے۔ کتاب اس لائق ہے کہ تاریخ کے طلبا کے علاوہ عام اردو خواں ہندو مسلمان بھی اس کا مطالعہ کریں۔

نور المصابیح حصہ اول از:۔ مولانا محمد منیر الدین صاحب تقطیع کلاں۔ ضخامت ۳۱۱ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت للعہ۔ پتہ: مکتبہ نقشبندیہ ۱۲۰۵/۴۲۲ حسینی علم بارگاہ گلی حیدرآباد دکن ۔ ۲

برہان کے انہیں صفحات میں مولانا ابو الحسنات سید عبد اللہ شاہ صاحب نقشبندی و قادری حنفی کی گرانمایہ تالیف زجاجۃ المصابیح کی مختلف جلدوں کا تذکرہ آچکا ہے جن میں مولانا موصوف نے حدیث کی مشہور اور متداول کتاب مشکوٰۃ المصابیح کے طرز پر اور اسی کے ابواب کی ترتیب کے مطابق اُن مستند احادیث نبوی کو یکجا کر دیا ہے جن پر فقہ حنفی کی بنیاد قائم ہے اور جن کے مطالعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ کا ہر قول اور ہر رائے کسی حدیث یا کسی صحابی یا کسی تابعی کے قول سے ماخوذ ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب اسی کتاب کی جلد اول کا ترجمہ ہے۔ اس حصہ میں کتاب الایمان۔ کتاب العلم۔ کتاب الطہارۃ تین بڑے عنوانات ہیں اور ہر عنوان کے نیچے کثرت سے مختلف ابواب ہیں۔ ترجمہ شگفتہ و سلیس و رواں ہے۔ جو اردو خواں عربی نہیں جانتے مگر حدیث کا ذوق رکھتے ہیں اُن کو اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

ں کا ترجمہ بھی جلد شائع ہوگا۔

ب ذہنی رجحانات۔ از:- جناب عبید اللہ قدسی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۱۹۹ صفحات
ت وطباعت بہتر۔ قیمت صہ/ر۔ پتہ:- مشتاق بکڈپو۔ اردو بازار۔ کراچی ۔ ۱

گذشتہ بارہ برس میں پاکستانی معاشرہ میں ذہنی اعتبار سے جو تبدیلیاں پیدا ہوئی ہیں۔ خواہ وہ
ہوں یا بری اس کتاب میں ان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں لائق مرتب نے ترقی پسند ادب
ہندو
بلکے آغاز وانجام پر گفتگو کرکے پاکستان میں اردو ادب کی عام حالت پر بحث کی ہے اور اسی ذیل
افسانے۔ ناول اور غزل پر کلام کیا ہے۔ اسی طرح "ترجمے" "تنقید"۔ تعلیم۔ آرٹ۔ مذہب۔ ان سب کا جائزہ
وسعتِ نظر۔ اور دقتِ نگاہ سے لیا ہے۔ ان کی صحیح رفتار متعین کی ہے۔ اور بڑی بات یہ ہے کہ ہر ایک
بے لاگ تبصرہ کیا ہے۔ آخر میں ان تمام اداروں پر تعارفی نوٹ ہیں جو پاکستان میں کسی نہ کسی حیثیت سے
عہد کی علمی یا ادبی کام کر رہے ہیں۔ اس کے بعد ان خاص خاص کتابوں کے نام ہیں جو مختلف علوم وفنون
تہ بارہ برسوں میں چھپی ہیں۔ پھر ان علمی ذخائر کا ترجمہ ہے جو ملک کے مختلف گوشوں میں پھیلے ہوئے
ں میں شبہ نہیں کہ یہ کتاب اردو زبان میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے جس میں معاشرہ کا جائزہ لیا گیا
یہ بلا رو رعایت تبصرہ کیا گیا ہو۔ پھر انداز بیان بھی شگفتہ اور ادیبانہ ہے اس لئے یہ کتاب بڑی دلچسپ
ہے اور مفید بھی۔ اس ایک کتاب کا مطالعہ بیسیوں کتابوں کے مطالعہ سے بے نیاز کر دیتا ہے۔

لین ہند کی علم پروری۔ از:- جناب محمد حفیظ اللہ صاحب۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۶۸ صفحات
ت وطباعت بہتر۔ قیمت عہ/ر۔ پتہ:- (۱) مسلم اکاڈمی پھلواری شریف (پٹنہ) (۲) مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کتاب میں مختلف مورخین کی شہادتوں کی روشنی میں یہ بتایا گیا ہے
وستان کے مسلمان [illegible] علوم وفنون کے کس درجہ قدردان تھے اور کس فیاضی اور سیر چشمی کے ساتھ
کی سرپرستی کرتے تھے ان سلسلہ میں اپنے اور بیگانے میں بھی تمیز نہیں کرتے تھے۔ چند صفحوں میں
ایک عام گفتگو کرنے کے بعد خاندان بخاندان گفتگو کی ہے جو ہندوستان کی خود مختار حکومتوں اور
دکن تک پر مشتمل ہے اور ہر خاندان کے بادشاہوں کی علمی فیاضی کا حال بیان کیا ہے۔ کتاب دلچسپ

بھی ہے اور مفید بھی۔ مگر افسوس ہے کہ حوالے بہت کم ہیں اور جو ہیں بھی وہ اکثر جگہ ناتمام اور نامکمل ہیں۔

انٹروڈکشن ٹو اسلام (انگریزی) از: جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ تقطیع کلاں ضخامت ۲۲۵ صفحات، ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت صر۔ پتہ:۔ حبیب اینڈ کمپنی۔ اسٹیشن روڈ۔ حیدرآباد دکن۔

یہ کتاب کا دوسرا اڈیشن ہے پہلے اڈیشن پر تبصرہ ہو چکا ہے جو اس قدر مقبول ہوا کہ چند مہینوں میں ہی ختم ہو گیا اور دوسرے اڈیشن کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس اڈیشن میں وہ تمام ابواب ہیں جو پہلے تھے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مختصر سیرت۔ اسلامی تعلیمات کی حفاظت۔ اسلام کا تصور حیات۔ عقیدہ۔ عبادات۔ نظام روحانی۔ اخلاقی اور معاشرتی و اقتصادی نظام۔ اسلام میں عورتوں کا اور غیر مسلموں کا مرتبہ۔ علوم وفنون میں مسلمانوں کا حصہ۔ اسلام کی تاریخ پر ایک سرسری نظر۔ ایک مسلمان کی روزمرہ کی زندگی۔ ان مباحث کے علاوہ ضمیمے۔ نقشے۔ فہرست۔ اعلام۔ نماز ادا کرنے کے فوٹو وغیرہ بھی ہیں۔ ان کے علاوہ مزید خوبی یہ ہے کہ پہلے اڈیشن میں جو بعض خامیاں رہ گئی تھیں اور جن کی نشاندہی بعض تبصرہ نگاروں یا دوستوں نے خطوط کے ذریعہ کی تھی ان کی بھی اصلاح کر دی گئی ہے۔ اس لئے "نقاش نقش ثانی بہتر کشد ز اول" کا مصداق ہے۔ امید ہے کہ پہلے کی طرح یہ اڈیشن بھی مقبول اور کامیاب ہوگا۔ فاضل مصنف دیار غیر میں بیٹھے ہوئے اسلام کی جو ٹھوس خدمات انجام دے رہے ہیں اس پر وہ مسلمانوں کی طرف سے شکریہ کے مستحق ہیں۔

فجزاہ اللہ جزاءً خیراً۔

Registered No. D. 183

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور شستگیِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

"بُرہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے — دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

بُرہان آفس اردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر بُرہان دہلی سے شائع کیا۔